

«*Dróttning himins ok jarðar, María
guðs móðir*»

*Jomfru Marias norrøne epiteter og deres
religiøse betydning*

Maria Granly Meldalen



Masteravhandling
Institutt for lingvistiske og nordiske studier
Det humanistiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

8. mai 2015

«*Dróttning himins ok jarðar, María guðs móðir*»

Jomfru Marias norrøne epiteter og deres religiøse betydning

av

Maria Granly Meldalen

Masteravhandling
Institutt for lingvistiske og nordiske studier
Det humanistiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

8. mai 2015

© Maria Granly Meldalen

2015

«*Dróttning himins ok jarðar, María guðs móðir*» - Jomfru Marias norrøne epiteter og deres religiøse betydning

Maria Granly Meldalen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

IV

Sammendrag

Jomfru Maria var en skikkelse som holdt en svært sentral posisjon i troslivet i norrøn kultur i middelalderen. Hun fikk mange kirker viet til seg, det ble skrevet mye litteratur til hennes ære, hun fikk et alter viet til seg i alle kirker og hun var ofte et motiv i kunst. Ikke minst ble hun gitt mange epiteter – kallenavn – i fortellinger, dikt og mirakler om henne. Likevel er det gjort lite forskning på Maria i norrøn kultur ut fra et religiøst perspektiv. Den forskningen som har blitt gjort har i hovedtrekk vært innenfor litteraturhistorie og kunsthistorie. Derfor har denne avhandlingen hatt som mål å belyse *religiøse* posisjoner Maria hadde i den norrøne kulturen i middelalderen. Problemstillingene for denne avhandlingen har dermed vært: Hvilke trosforestillinger om Jomfru Maria kommer til uttrykk i de norrøne epitetene og adjektivene som blir brukt om henne i perioden 1200-1550? Er det noen endring i tidsrommet 1300-1550, og i så fall hvorfor? Hvordan framstår den norrøne Maria i tidsrommet 1300-1550 sammenlignet med den europeiske Maria?

Epiteter er et helt nytt materiale i studiet av religiøse fenomener og derfor kan dette materialet være med på bringe fram ny kunnskap om religiøse skikkelser, som Maria. I innsamlingen av materiale til avhandlingen har norrøn litteratur der Maria er hovedfokus blitt valgt. Mer spesifikt er Marias epiteter og adjektivene som er knyttet til epitetene i denne litteraturen registrert. Analysen av dette materialet har vist at epitetene og adjektivene kan deles inn i fire hovedkategorier. To av kategoriene består av epiteter og adjektiv som viser henholdsvis Marias menneskelige eller guddommelige sider. De to andre kategoriene belyser Marias relasjon til Gud og Marias relasjon til menneskeheten. Den mest framtrædende kategorien har vært den som viser Marias guddommelige sider, deretter den som viser Marias relasjon til Gud. Epiteter som omtaler Maria som Guds mor, som en herskerinne, som en jomfru og som en hjelper av menneskeheten er de viktigste typene.

Fra begynnelsen av 1300-tallet og gjennom senmiddelalderen går Maria fra å være først og fremst en hellig og guddommelig herskerinne og Guds mor i norrøn kultur, til å bli mer menneskelig og en nær og omsorgsfull morskikkelse. Hun får også mer varierte roller og egenskaper utover senmiddelalderen. Denne tendensen er i tråd med det som skjer i Mariakult ellers i Europa i samme tidsperiode. Et unntak fra dette er at mens Maria i resten av Europa i større grad blir framstilt som ydmyk i senmiddelalderen, blir Maria nesten aldri omtalt som

ydmyk i det norrøne epitetmaterialet Den store likheten mellom Mariaframstillinger i Europa og i norrøn kultur tyder på at det norrøne troslivet i senmiddelalderen var dynamisk og levende, og at det var tett kontakt med resten av Europa.

Forord

Høsten 2012 hadde jeg et innføringsemne i kristendom, og der ble en hel forelesning viet til Jomfru Maria. Jeg ble veldig fascinert av denne skikkelsen som var både så omdiskutert og høyt æret. Derfor ble jeg nysgjerrig på Maria i den norrøne kulturen, og prøvde å finne informasjon om dette. Da jeg fant svært lite om dette bestemte jeg meg for at hvis jeg skulle lære mer om den norrøne Maria, så måtte jeg undersøke det selv, og dermed var emnet for masteravhandlingen min klar.

Å skrive denne masteravhandlingen har vært en lærerik og morsom prosess. Det har vært mye nytt og ukjent stoff å sette seg inn i. Dette har vært krevende, men aller mest har det vært spennende, for rundt hvert hjørne i arbeidet har det vært noe nytt å oppdage.

I denne lange prosessen har jeg fått mye hjelp og støtte. Jeg har vært så heldig at jeg har hatt to dyktige og grundige veiledere som har hjulpet meg gjennom denne tiden, tusen takk til dere begge! Karoline Kjesrud har vært en kunnskapsrik og entusiastisk hovedveileder for meg, jeg kunne ikke gjort dette uten henne. Det har vært fantastisk å ha en veileder som synes den norrøne Maria er like spennende som jeg synes. Karl Gunnar Johanson har som biveileder vært en solid støtte fra start til slutt i arbeidet med denne avhandlingen. Han har loset meg trygt gjennom dette ukjente farvannet og har passet på å holde meg på mine akademiske tær.

Jeg har også fått akademisk hjelp fra flere andre. Jeg vil takke Nora Stene for å ha introdusert meg for Jomfru Maria i første omgang og som dermed inspirerte meg til å skrive om dette, og for å ha gitt meg sjansen til å presentere mitt arbeid og for verdifull tilbakemelding. Jeg vil også takke Terje Spurkland for god starthjelp, og K. Jonas Nordby for råd om runer og Mariamonogrammer. Jeg vil også takke Laura Saetveit Miles for inspirasjon og råd om Maria i europeisk kontekst.

Jeg vil også takke Sirje Marie Haugen for mye god hjelp og støtte i denne perioden hvor vi begge har skrevet masteroppgave. Jeg har også hatt felles skjebne med Inger Helene Solvin og Runa Karmhus, som også har skrevet masteravhandlinger denne perioden. Det har vært godt å kunne lufte frustrasjoner og gleder sammen med dem, og kunne gi hverandre støtte. Jeg har dessuten fått tips og råd fra Kalinka I. M. Iglesias, Maja Kiil og Kristine Marie Jacobsen Lund

som alle har vært gjennom dette før. I ukjent terreng er det bra å ha folk som har gått veien før meg.

Jeg vil også takke familien min og vennene mine, de har vært en flott støtte og heiagjeng. Sist, men ikke minst vil jeg takke min kjære Kjetil for hans tålmodighet, støtte og kjærighet.

Innholdsfortegnelse

1	INTRODUKSJON	1
1.1	INNLEDNING OG PROBLEMSTILLING.....	1
1.2	FORSKNINGSHISTORIE, TEORI, OG METODE.....	5
1.2.1	Forskningshistorie	5
1.2.2	Teori	10
1.2.3	Metode.....	14
1.3	KILDEMATERIALET.....	23
1.3.1	Vita	24
1.3.2	Mirakler.....	26
1.3.3	Homilier	27
1.3.4	Skaldedikt.....	29
1.3.5	Runeinnskifter.....	31
1.4	Viktige figurer for kapittel 2 og 3.....	34
2	MARIA PÅ JORDEN OG I HIMMELEN	37
2.1	DEN MENNESKELIGE MARIA.....	37
2.1.1	Kvinne	38
2.1.2	Fremst blant kvinner.....	39
2.1.3	Ydmyk.....	40
2.1.4	Guds tjener	41
2.1.5	Josefs forlovede.....	42
2.1.6	Mor.....	43
2.1.7	Oppsummering av den menneskelige Maria.....	45
2.2	DEN GUDDOMMELIGE MARIA.....	47
2.2.1	St. Maria	48
2.2.2	Hellige adjektiver	49
2.2.3	Jomfru.....	51
2.2.4	Andre syndfrie epiteter og adjektiv	53
2.2.5	Utvalgt og unik.....	54
2.2.6	Høytstående	55
2.2.7	Herskerinne	57
2.2.8	Allegorier	59

2.2.9	Allegorier – Ornament	59
2.2.10	Allegorier – Himmelelement	61
2.2.11	Verdifull.....	63
2.2.12	Oppsummering av den guddommelige Maria	63
3	DEN RELASJONELLE MARIA.....	65
3.1	Maria for Gud	65
3.1.1	Guds mor	65
3.1.2	Beholder	68
3.1.3	Brud.....	71
3.1.4	Guds jomfru.....	73
3.1.5	Guds tjener	74
3.1.6	Guds datter	74
3.1.7	Guds herskerinne.....	75
3.1.8	Oppsummering av Maria for Gud	75
3.2	Maria for menneskene	77
3.2.1	Menneskers mor	77
3.2.2	Menneskers herskerinne	79
3.2.3	Menneskers brud	81
3.2.4	Hjelper – Introduksjon	82
3.2.5	Hjelper – Mellomledd	82
3.2.6	Hjelper – Paradisport.....	84
3.2.7	Hjelper – Nådefull.....	84
3.2.8	Hjelper – Fjerner av sorg.....	86
3.2.9	Hjelper – Livgiver og helbreder	86
3.2.10	Hjelper – Beskytter og støtte	87
3.2.11	Hjelper – Håp.....	88
3.2.12	Hjelper – Gledesgiver og fredsgiver.....	89
3.2.13	Hjelper – Rådgiver.....	90
3.2.14	Hjelper – Havets stjerne og andre himmelelementer.....	91
3.2.15	Hjelper – Fremmer av dyder.....	92
3.2.16	Hjelper – Omsorgsfulle adjektiver	93
3.2.17	Hjelper – Oppsummering	94
3.2.18	Oppsummering av Maria for mennesker	95

4	UTVIKLINGEN AV DEN NORRØNE MARIA 1300-1550.....	96
4.1	MARIA FRA 1300-1550.....	96
4.1.1	Viktige figurer for Maria 1300-1550	96
4.1.2	Stabilitet – Guds evige mor.....	98
4.1.3	Tilbakegang – Ned fra de høye tinder.....	99
4.1.4	Framgang – En mer menneskelig og inderlig Maria.....	101
4.2	MARIA I KILDENE	109
4.2.1	Viktige figurer for Maria i kildene	109
4.2.2	Maria i miraklene	112
4.2.3	Maria i skaldedikt.....	113
4.2.4	Maria i vitaet	114
4.2.5	Formål med Marialitteraturen	116
4.3	DEN YDMYKE MARIA	118
4.3.1	Den ydmyke Maria i Europa	118
4.3.2	Hvor er ydmykheten hos den norrøne Maria?.....	118
5	AVSLUTNING	122
	Litteraturliste	125
	Figur 1	34
	Figur 2	35
	Figur 3	36
	Figur 4	37
	Figur 5	47
	Figur 6	96
	Figur 7	97
	Figur 8	98
	Figur 9	109
	Figur 10	110
	Figur 11	111
	Figur 12	112

1 INTRODUKSJON

1.1 INNLEDNING OG PROBLEMSTILLING

I denne masteroppgaven er det den norrøne Jomfru Maria som skal undersøkes, og hennes plass i middelalderens religiøse forestillingsverden i Norge og på Island. Med «den norrøne Maria» menes de trosforestillinger som var knyttet til Maria i den norrøne kulturen på et gitt tidspunkt. Maria var en viktig skikkelse i Europa gjennom hele middelalderen. Hun var Guds mor, og derfor ble hun æret høyt, og ble en sentral del av middelalderens religiøse liv. I Norge og på Island var det en utbredt helgenkult i middelalderen (Mundal, 1995, 125), med mye kunst og litteratur viet til helgenene. Den mest populære av dem alle var Maria (Cormack, 2005, 39). På Island og i Norge var det mange kirker viet til Maria. Hun ble også ofte brukt som motiv i kirkekunst, som for eksempel på altertavler, hvor Maria med barn ofte kunne være i sentrum. Det er også overlevert store mengder med norrøn litteratur tilegnet Maria.

Det har blitt gjort flere studier på Marias rolle i middelalderens religiøse liv i Europa. Den norrøne Marialitteraturen og Maria i norrøn kunst behandles også til en viss grad i forskning. Det er derimot lite spesifikk forskning på den norrøne Maria som et religiøst fenomen. Det har vært noen filologiske og kunsthistoriske studier om Maria, som har gitt kunnskap om Maria som et religiøst fenomen, men disse har ikke hatt det religiøse som hovedfokus. Denne avhandlingen ønsker derfor å søke etter mer kunnskap om den norrøne Maria som en del av norrøn religiøs kultur i middelalderen. Målet er altså å finne ut hvilke trosforestillinger man hadde rundt den norrøne Maria.

Innfallsvinkelen til den norrøne Marias plass i middelalderens trosforestillinger vil være å belyse Maria gjennom epiteter som Maria fikk i norrøne tekster i middelalderen, og de adjektivene som er knyttet til epitetene. Det er en lang tradisjon med å ære Maria ved å gi henne epiteter. Helt fra 400-tallet og oppover gjennom middelalderen ble Maria gitt tilnavn, gjerne metaforiske og med inspirasjon fra Det gamle testamentet (Rubin, 2009, 66-67 og 218-219). Disse metaforiske epitetene ble gjerne brukt som verktøy for å utdype de teologiske aspektene ved Maria, og viser hvordan epiteter ble brukt i teologiens tjeneste (Rubin, 2009, 178). Å gi Maria epiteter var altså en del av religionsutøvelsen. Det har ikke vært noen større samling eller

analyse av Marias norrøne epiteter, til tross for at det er svært mange, så her kan det være mye uutforsket kunnskap å hente. Det har heller ikke vært noen lignende studier med epiteter som materiale for å studere religiøse fenomener i andre kulturer. Denne avhandlingen vil derfor utnytte et ubrukt potensiale for å frembringe ny kunnskap. I et epitete ligger det en formulering av hvordan en religiøs figur framstår for de troende. Et epitete kan derfor reflektere de trosforestillingerne som var gjeldende i den perioden epitete ble brukt. Om for eksempel Maria blir omtalt som *mær*, «jomfru», reflekterer dette epitete trosforestillingen om Marias jomfrudom og syndfrihet. Analyse av epiteter kan slik være en fruktbar måte å undersøke Maria som et religiøst fenomen på. I tillegg til å analysere Marias epiteter, inkluderes også de adjektivene som utfyller epitete i analysen i denne avhandlingen. Adjektivene brukt om Maria kan på samme måte som epitete reflektere trosforestillinger knyttet til Maria. Maria kan for eksempel omtales med adjektivene *háleitr*, «oppløftet, opphøyd» eller *mildr*, «barmhjertig, nådig, kjærlig, velvillig». Disse adjektivene forteller om Marias opphøyde stilling og hennes evne til omsorg og nåde. Det er allikevel epitete som kommer til å være i hovedfokus. Adjektivene kommer sekundært i analysen i denne avhandlingen, og er ment som en støtte eller modifisering av tolkningene basert på epitete.

Problemstilling for denne avhandlingen er: Hvilke trosforestillinger om Jomfru Maria kommer til uttrykk i de norrøne epitete og adjektivene som blir brukt om henne i perioden 1200-1550? Det er også to underspørsmål som springer ut fra problemstillingen: Er det noen endring i tidsrommet 1300-1550, og i så fall hvorfor? Hvordan framstår den norrøne Maria i tidsrommet 1300-1550 sammenlignet med den europeiske Maria? Hovedproblemstillingen besvares med en generell undersøkelse og en analyse av epitete fra hele tidsperioden sett under ett. Der kommer de ulike typer epiteter og adjektiv til å bli beskrevet, med tilhørende tolkningsforslag til de ulike typene epiteter og adjektiv. Jeg vil deretter se om eventuelle endringer blant Marias norrøne epiteter i perioden 1300-1550 følger endringer i trosforestillinger rundt den europeiske Maria i samme tidsrom. Det vil da bli utført en mer inngående undersøkelse med tidsperspektivet i fokus, hvor tidsrommet 1300-1550 deles inn i femtiårsperioder. I denne delen av oppgaven vil altså tidsperspektivet på epitete være i fokus. Da kommer også trosforestillingene som kommer fram av epitete til å bli satt i historisk kontekst, for dermed å kunne gi forslag til forklaringer på eventuelle endringer.

Undersøkelsen av Marias epiteter baserer seg på innsamling av store mengder data. Dette kommer derfor til å være en studie med kvantitative metoder, med mål om å vise bredde i den

norrøne Mariaskikkelsen. En hermeneutisk tolkningsmetode kommer derfor til å være sentral i analysen av dataene.

Utgangspunktet for undersøkelsen i denne avhandlingen er altså epiteter. Ifølge *Lyrikkens liv – Innføring i diktlesning* (Janss og Refsum, 2010, 106) blir *epitet* tradisjonelt definert som et omskrivende tillegg til et navn, og uttrykket *anonomasi* betyr at egennavnet erstattes fullstendig med et omskrivende uttrykk. I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder: fra vikingtid til reformasjonstid* (KLN, bind 11, 366) brukes imidlertid begrepet *epitet* om de tilnavn som Maria fikk. Det blir ramset opp en rekke eksempler, som for eksempel *móðir guðs*, «Guds mor», *dróttning himins ok jarðar*, «dronning over himmel og jord» og *heilög mæ*r, «hellige jomfru». Jeg har valgt å følge den måten *epitet* blir definert som i *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*. Egennavnet Maria regnes da altså ikke som et epitet, og dermed kommer ikke egennavn til å bli behandlet som en egen del av epitetanalysen.

Det store kildematerialet fordeler seg først og fremst på perioden 1300-1550. Det er grunnen til at det er perioden 1300-1550 som kommer til å undersøkes nærmere er at det er i dette tidsrommet det er nok kildemateriale og datagrunnlag til at man kan ha mulighet til å kunne si noe om hva som er typisk for hver femtiårsperiode. Fra 1200-1300 er det for lite datagrunnlag til å kunne trekke noen konklusjoner om perioden. Når den norrøne Maria sammenlignes med den europeiske Maria, er dette selvsagt en forenkling. For det første er jo det norrøne kulturområdet så klart en del av Europa i 1300-1550. Når det i avhandlingen står «den europeiske Maria» er det altså Maria i resten av Europa som menes. For det andre er det også regionale forskjeller for Mariaskikkelsen i resten av Europa i dette tidsrommet. Med disse forbeholdene vil jeg si at det er viktig å se den norrøne Maria i relieff mot den europeiske, for på den måten er det mulig å få kunnskap om hva som er unikt for den norrøne Maria og det hun har til felles med den europeiske. Undersøkelsen kan også kaste lys over det norrøne kulturområdets relasjon til resten av Europa på det religiøse området.

Denne avhandlingen kommer til å ta utgangspunkt i tekster som kilder til epitetene og adjektivene. De tekstene brukes er norrøne tekster fra tidsperioden 1200-1550, som omhandler Jomfru Maria, altså skaldedikt, runeinnskrifter, homilier, mirakler og vitaet om Jomfru Maria spesielt. Kildetekstene skal være på norrønt fordi det foregår en stor grad av fortolkning når man skaper epiteter på sitt eget språk eller oversetter fra latin, heller enn å bruke det etablerte latinske. Perioden 1200-1550 dekker i Norge og på Island tiden fra man har de tidligste norrøne manuskriptene overlevert, og omtrent fram til reformasjonen. Det kan være en forutsetning at

Maria er mer framtreddende i Mariatekster, slik at det er større sjanse for å finne Mariaepiteter i dem. Dessuten er det mulig at andre epiteter vil dukke opp i tekster hvor Maria er hovedpersonen enn i tekster hvor hun er en mer perifer skikkelse, og det er derfor sannsynlig at det kan komme fram flere ulike typer epiteter med tekster som har Maria som hovedfokus.

1.2 FORSKNINGSHISTORIE, TEORI, OG METODE

1.2.1 Forskningshistorie

Det har blitt gjort flere studier på norrønt materiale i relasjon til Maria. Dette har først fremst vært studier av norrøne Mariatekster, men det er noen unntak. Et sentral utgangspunkt for denne oppgaven er Fredrik Paasches arbeider. Paasche var en litteraturhistoriker som evnet å trekke mange linjer i sitt arbeid. I sin bok *Kristendom og kvad* fra 1914 gjennomgår han norrøne kristne skaldedikt. Ikke bare forteller han om litteraturhistoriske trekk, han bruker også disse diktene til å søke kunnskap om middelalderens religiøse liv. Her kobler han altså sammen litteratur og religion, med det utgangspunkt at tekstene kan være kilder til genuine trosforestillinger. Om Maria forteller han at fra 1200-tallet av ble hun mer og mer framhevet, både i norrøn tradisjon og i resten av Europa. En av grunnene til dette var at den lidende Kristus på korset kom mer i fokus, også de som sto rundt ham og led med ham. Først og fremst blant disse var Maria. Paasche ser også sammenhengen mellom de epitetene brukt om Maria i den norrøne diktningen og middelalderens trosforestillinger. Mariaepitetene han omtaler tar blant annet form av poetiske bilder som *sjóvar stjarna*, «havets stjerne», *morginstjarna*, «morgenstjerne», som bærer bud om at solen kommer, og Maria som Jesse' kvist, jomfruen som fødte, og som det ble spådd om i Det gamle testamentet. Alle disse metaforene som ble brukt om Maria i norrøn diktning mener Paasche er helt på linje med hvordan Maria omtales i resten av Europa.

I samleboka *Hedenskap og kristendom* fra 1948 gir Paasche blant annet en inngående analyse av skaldediktet *Lilja*, som var viet til Maria. Paasche påpeker her den inderligheten og varmen Maria omtales med i dette diktet. Paasche gir altså uttrykk for at Maria var viktig både i den norrøne litteraturen og i troslivet, og den norrøne Maria fulgte de samme tendensene som den europeiske. Paasche løfter det materialet han tar utgangspunkt i utover de faggrensene som det ofte ellers kan bli brukt i når han bruker den kristne skaldediktingen til å ikke bare belyse filologiske eller litteraturhistoriske forhold, men også de religiøse forhold. Paasche hadde dermed en tverrfaglig innfallsvinkel, som kan savnes utover i forskningshistorien om forskningen rundt Maria i Norge og på Island i middelalderen. Tendensen i den norrøne Mariaforskningen ser ut til å være at forskningen blir smalere i sitt virkefelt. Det vil si at den

stadig mer fokuserer mest på for eksempel Marialitteratur som et anliggende for filologien eller Mariakunst som et anliggende for kunsthistorien. Det har ikke blitt gjort så mange forsøk på å løfte blikket og la materialet fortelle om noe mer enn om det fagfeltet som er spesialisert på dette materialet.

Det stedet hvor det står mest samlet informasjon om den norrøne Maria er i *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, eller KLNLM (1966). Her er det mange artikler om Maria i Norden i middelalderen, for eksempel om Marias kult, teologien rundt Maria, Marialitteratur av ulike typer, Maria i kunst, Maria i liturgien og høytidsfester for Maria. Det er ikke dyptgående analyser som er i fokus, det er mer ment som en oppsummering av den kunnskapen man hadde på den tiden. Her kobles også Marias epiteter til trosforestillinger. Den lille listen over Marias epiteter i KLNLM blir organisert i mindre grupper etter hvilke trosforestillinger de spiller på. I KLNLM fortelles det om en tidlig kult av Maria, som bare økte i omfang og intensitet utover i middelalderen. Høydepunktet kommer i senmiddelalderen, med blant annet panegyriske tekster til hennes ære. I KLNLM slås det fast at den norrøne Mariakulten fulgte tendensene i resten av Europa, med stor interesse for Maria og en økning i kulten av Maria utover middelalderen.

Det har også blitt gjort noe forskning på norrøne Mariamirakler. Ole Widdings (1996) artikkel «Norrøne Marialeger på europeisk baggrund» kobler de norrøne miraklene opp mot europeisk Marialitteratur. Disse koblingene til europeisk tradisjon viser igjen de mulige påvirkningslinjene mellom trosforestillingene rundt den norrøne Maria og den europeiske Maria, slik både Paasche og KLNLM peker på. Widdings arbeid er et eksempel på Mariaforskning med et smalere faglig nedslagsfelt, enn for eksempel Paasche. Widding arbeider med traderingen av Mariamirakler, og har dermed et strengt filologisk perspektiv på Maria og peker i liten grad utover sitt eget fagfelt. Sammen med annen Mariaforskning er Widdings arbeid allikevel med på å tegne et bilde av en norrøn Maria som ligger tett opp til den europeiske.

En bok som også arbeider med den norrøne Marialitteraturen er *Fourteenth-Century Icelandic Verse on the Virgin – Drápa af Maríuþrátt, Vitrivísur af Maríu, Maríuvísur I-III* av Kellinde Wrightson (2001). Her utgir Wrightson de fem skaldediktene som står i undertittelen i normalisert form og med oversettelser. Alle disse skaldediktene omhandler Maria på ulike måter. Hun ser også på hvordan disse skaldediktene forholder seg til europeisk Marialitteratur. Hun mener at det er minst en mirakelfortelling som bare er å finne i det norrøne materialet, og

som ikke ser ut til å ha et europeisk forelegg. Wrightson fjerner seg altså noe fra tidligere Mariaforskning i og med at hun mener at det finnes unike norrøne bidrag til Mariakulten. Wrightson kobler noen ganger Marialitteratur og Mariakult sammen ved at hun peker på at den store mengden Marialitteratur på norrønt antyder at Mariakulten kan ha stått sentralt i norrønt trosliv. Wrightson er allikevel stort sett opptatt av filologiske aspekter, og føyer seg dermed inn i mønsteret med Mariaforskning som holder seg godt innenfor et fagfelt og ikke trekker mange linjer utover et fagområde.

Wrightson har også med en liste over kenninger for Maria, som jo også er en type epiteter. Det har som sagt ikke vært noen større studier med epiteter som utgangspunkt for å undersøke trosforestillinger, men kenninger har blitt brukt til dette formålet. Olav Tveito (2002) har gitt ut en omarbeidet versjon av sin masteroppgaven *Kvite-Krist – En analyse av Gudsbildet i eldre norrøn skaldediktning*. Her tar Tveito utgangspunkt i kenninger for Gud for å undersøke det norrøne gudsbildet i en misjons- og konsolideringsfase. Tveito tar altså i bruk litteratur og filologiske metoder for å kunne fortelle noe om religiøse fenomener. Han strekker seg dermed utover flere fagfelt for å se sine funn i en større sammenheng. Det har også vært forskning på tilnavn i norrøn kultur, altså navn som ble føyd til en persons egennavn for å gi en karakteristikk av en person. Slik som med kenninger og epiteter kan tilnavn brukes som inngangsport til kulturelle fenomener. I *Norsk-isländska personbinamn från medeltiden* lister Erik Henrik Lind (1920-1921) opp en mengde med tilnavn som ble brukt i middelalderen i norrøn kultur. Tilnavn som uttrykk for kulturelle og sosiale fenomener blir utforsket videre av Gudlaug Nedrelid (2009) i sin artikkel «Personar og tilnamn i *Sverresoga* – Nokre diskutabile punkt». Nedrelid gjør her rede for hvordan tilnavn kan fortelle både om en persons familie, yrke, hjemsted, personlige egenskaper eller hendelser i personens liv. Det kan altså ligge mye informasjon i både tilnavn, kenninger og epiteter.

Kristin Hatlebrekke (2005) har skrevet en masteroppgave med tittelen *Maria i nordisk middelalder – kontinuitet og brudd*. I denne oppgaven ser Hatlebrekke Maria i relasjon til de før-kristne norrøne gudinnene. Hun undersøker også utviklingen av Mariakulten, med utgangspunkt i kvalitative nærlesninger av et lite utvalg tekstkilder fra hver tidsperiode. Hatlebrekke gjør dermed slik som Paasche, og forsøker å oppnå en bredde i sin undersøkelse, og trekke veksler på flere ulike fagfelt. Hatlebrekke dekker Mariakulten i hele Norden, fra kristningen, gjennom senmiddelalderen, og til slutt Maria i folketradisjonen etter reformasjonen. Hatlebrekke ser en sterk inderlighet i kulten av Maria i hele tidsrommet hun

undersøker, med en økning i dyrkingen av Maria fram mot reformasjonen. Den nordiske Maria slik Hatlebrekke framstiller henne er altså helt på linje med den utviklingen som andre forskningsarbeider finner for den europeiske Maria.

Maria i norrøn middelalderkunst har også blitt undersøkt. Anne Constanse Johansen (2006) har i sin masteroppgave i kunsthistorie *Tekst og bilde : en undersøkelse av forholdet mellom skriftlige kilder om jomfru Maria og Mariamirakelfremstillinger på norske alterfrontaler* undersøkt sammenhengen mellom Mariamirakler framstilt i norrøne legender og på norske alterfrontaler, for å se om det er overensstemmelse mellom dem eller om det eventuelt var annen påvirkning på alterfrontalene enn de norrøne legendene. Hun knytter også mirakelframstillingene til trosforestillinger om Maria, da spesielt trosforestillingen om Maria som mellomledd mellom Gud og mennesker. Johansens masteroppgave har et kunsthistorisk formål, men tar i bruk andre fagområder i sin studie, slik som studier av litteratur og religion. Johansens hovedspørsmål er allikevel kunsthistorisk: hvor kom motivene på de norske alterfrontalene som viser Mariamirakler fra? Hun konkluderer med at motivene er hentet fra europeiske mønstre, og at det var en sterk forbindelse mellom Norge og Europa. Igjen blir de mange likhetene mellom det norrøne kulturområdet og resten av Europa understreket.

Det nyeste arbeidet som har blitt utgitt om Maria i norrøn sammenheng er Christelle R. Fairises (2014) artikkel «Relating Mary's life in Medieval Iceland: *Maríu Saga* – Similarities and differences with the continental *Lives of the Virgin*». Dette er også et hovedsakelig filologisk studie, slik som Widding og Wrightson. Fairise konkluderer med at *Maríu saga* deler mange likhetstrekk i oppbygning med europeiske Mariavitaer, men at den akkurat som de andre europeiske vitaene har sin unike måte å utbrodere og kommentere Marias liv.

Tarald Rasmussen og Einar Thomassen (2002) omtaler den europeiske Maria i middelalderen i sin innføringsbok *Kristendommen – en historisk innføring*. Slik som med Warner og Clayton kan opplysningene fra Rasmussen og Thomassen muligens overføres til den norrøne Maria. Rasmussen og Thomassen mener at Maria i middelalderen hadde en helt unik tilknytning til Gud og var en universell helgen framfor noen annen. Gjennom middelalderen fikk Maria flere og flere roller og egenskaper knyttet til seg. Blant annet ble hun etter hvert framstilt som alle troendes mor og dermed et symbol på kirken. Denne rollen ga Maria mye makt over menneskene. Utover mot og gjennom senmiddelalderen ble Maria også stadig viktigere ifølge Rasmussen og Thomassen.

Marina Warner (1990) har skrevet *Alone of all her sex – The myth and cult of the Virgin Mary*, som tar for seg trosforestillinger og kult knyttet til Maria i Europa helt fra kristendommens spede begynnelse. Warners framstilling av den europeiske Maria er viktig for å belyse den norrøne Maria. Warner beskriver i sin bok Marias store popularitet og mange virkeområder i Europa, både før og under middelalderen. Warner forteller altså om en Maria som kunne gripe inn i mange deler av middelaldermenneskene liv og tro, og om Marias store evner til å hjelpe menneskene. Warner forteller også om hvordan Maria på den ene siden blir satt opp som et ideal som kristne bør strekke seg etter, og på den andre siden hvordan hun er et menneske med en helt unik velsignelse og sjele-evner, noe som gjør henne til et ganske så uoppnåelig ideal. Warners bok kan ha en noe ideologisk slagside, med blant annet kritikk av katolisismen for å være undertrykkende, som det er viktig å være bevisst på.

På samme måte som Warners gjennomgang av Maria i Europa kan kaste lys over den norrøne Maria kan arbeid om Mariakult i middelalderen i enkelte kulturer også kaste lys over norrøn Mariakult. Et slikt verk er Mary Claytons (1990) *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*. Clayton mener at Maria har vært en sentral del av anglo-saksisk trosliv helt fra tidlig middelalder av, slik som man ser i resten av Europa. Den anglo-saksiske Maria har stor makt over menneskers liv, og ble æret både i kirken og i privat bønn. Det er mulig at anglo-saksiske trosforestillinger rundt Maria kan ha påvirket den norrøne Mariaskikkelsen, slik at den anglo-saksiske Mariakulten kan forklare trekk ved den norrøne Maria.

Den nyeste boka som beskriver Maria i Europa er Miri Rubins (2009) bok *Mother of God – A History of the Virgin Mary*. Rubin har en tydeligere kronologisk gjennomgang enn Warner, og dessuten blander hun ikke inn politiske kommentarer blant fagstoffet. Rubin ser også en økende Mariakult gjennom middelalderen, og at Maria grep inn i stadig nye domener og fikk mangfoldige roller og funksjoner knyttet til seg. Dermed fikk Maria en bredere og bredere utbredelse i Europa i middelalderen.

Denne avhandlingen vil stå i en lang tradisjon innenfor norrøn Mariaforskning i og med at jeg ønsker å relatere materiale knyttet til den norrøne Maria med den europeiske, slik som Paasche, Widding, Johansen og Fairise gjør i sine studier. Hovedfokuset i denne avhandlingen er allikevel annerledes enn det som har vært vanlig i Mariaforskning. Det er nemlig bare Hatlebrekke, Paasche og jeg som i større grad kommenterer den norrøne Maria som et religiøst fenomen i våre studier. Rasmussen og Thomassen og KLNK gir også korte innføringer i Maria som religiøst fenomen, men dette er innføringer og ikke egentlige forskningstudier. Jeg har også

det til felles med Paasche og Hatlebrekke at vi alle forsøker å trekke linjer mellom flere fagfelt for å oppnå en bredde i våre arbeider. Mitt arbeid skiller seg imidlertid fra Paasche og Hatlebrekke på to punkter. For det første er denne avhandlingen en studie som tar i bruk kvantitativ metode, fordi jeg har et veldig stort epitetsmateriale, og disse er dessuten hentet fra flere ulike kildetyper. Dermed håper jeg å oppnå en bredde i dette studiet som tidligere ikke har vært til stede i den norrøne Mariaforskningen. Jeg mener at denne avhandlingen kan bringe fram ny kunnskap om den norrøne Maria og norrøn religiøs kultur fordi dette studiet er det første som samler inn epiteter og adjektiv i denne skalaen, og som analyserer epiteter og adjektiv som kilder til religiøse fenomener.

1.2.2 Teori

Målet med denne avhandlingen er å finne ut hvilke trosforestillinger man hadde i middelalderen knyttet til den norrøne Jomfru Maria, og dermed er det å belyse religiøse fenomener som er målet for undersøkelsen. Religionshistorie er en disiplin innenfor religionsvitenskapen som undersøker religion gjennom å analysere data i form av religiøse ytringer i sammenheng med deres historiske kontekst, altså med for eksempel kulturelle, sosiale og politiske forhold. Det er da viktig å studere en historisk periode på dens egne vilkår, og ikke for eksempel bare som forløper for senere tendenser, eller som nedgangsperiode for en tidligere gullalder (Wolffe, 2010, 68). Denne avhandlingen undersøker aspekter ved kristendommen, og derfor er det viktig å skille mellom teologisk historie og religionshistorie. Grensene mellom dem kan virke flytende, og religionshistorie har historisk sett sitt utspring i teologisk historie. Den viktigste forskjellen mellom de to disiplinene er at innenfor teologien ønsker man å finne fram til hva som er sant eller ikke av for eksempel trosforestillinger og religiøs praksis. Ble for eksempel Jomfru Maria tatt opp til himmelen med både legeme og sjel ved sin død? Forsøk på å svare på dette spørsmålet vil være teologisk historie. I religionshistorien ønsker man ikke å finne ut av slike sannheter. Snarere ønsker man å finne ut av hva mennesker blant annet har hatt av religiøse forestillinger, utført av religiøse handlinger, og følt i sammenheng med religion (Wolffe, 2010, 57). I religionshistorien er da for eksempel forestillingen om Jomfru Marias himmelfart viktig, og hvordan mennesker har forholdt seg til dette – ikke om hendelsen faktisk har funnet sted. Allikevel er det viktig å påpeke at teologiske skrifter, både teologisk historie og andre typer

skrifter, selvsagt er relevante innenfor religionshistorien, bare med andre mål for øyet. Målet med denne avhandlingen er altså å utforske religiøse fenomener, og derfor vil teorier og metoder bli anpasset etter denne målsettingen.

Filologi er studiet av tekster, med vekt på både språk, litteratur og kultur (Haugen, 2013a, 15). Marias epiteter og adjektiv er å finne i tekster. Det kan være mange ulike mål innenfor filologi, som å finne den eldste versjonen av en tekst, se et manuskript som en helhet og forstå tekstene i dette manuskriptet i sammenheng med hverandre (Haugen, 2013b, 83 og 86). Uansett mål er alder på tekster og relasjoner mellom tekster sentral kunnskap i filologien, og det finnes mange måter å arbeide filologisk på. For å finne relasjoner og alder kan man for eksempel gjøre paleografiske analyser av skriften i et håndskrift, eller se hvordan historiske hendelser eller personer kan bli omtalt i håndskrifter, og relatere håndskriftet med det som utgangspunkt.

Hermeneutikken vil være den viktigste teoretiske forståelseshorisonten for denne avhandlingen. Hermeneutikk er læren om forståelse, og kan eksplisitt defineres som tolkningsteori (Green, 2010, 411). Med denne vide definisjonen kan man utvide hermeneutikk til å gjelde mange fenomener gjennom historien, som både tekst og andre objekter. En hermeneutisk tilnærming kan i mange sammenhenger være sentralt for tolkning, uten at man eksplisitt sier at man bruker hermeneutikk. Middelalderens tolkningsstrategier var ofte hermeneutiske. I middelalderen ble ikke bare tekst utsatt for tolkning, men også for eksempel ritualer, hendelser eller naturfenomener. Naturfenomener kunne være kilde til den kunnskapen Gud ønsket å åpenbare for menneskene, naturen ble tolket som Guds bok, som man kunne lese. En sentral tolkningsmodell i middelalderen var den som kalles *sensus quadruplex scripturæ*. Dette blir av Alf Härdelin (2005, 289) oversatt til «skriftens firfoldige meningsplan». Til tross for navnet handler det ikke bare om tolkning av skrift, men også av hele verden og alt i den fordi verden var Guds bok. Det første nivået kalles *historia* eller *litteralis*. Dette er det ytre og synlige nivået, for eksempel en historisk hendelse, et fysisk objekt, eller hva en forfatter bokstavelig talt har ment i en tekst. De neste tre nivåene kalles *sensus spirituales*. Det andre nivået er *allegoria*. Dette nivået framholder den dogmatiske eller sakrale betydningen, altså hvilken trosforestillingen det som skal tolkes spiller på. Marias norrøne epiteter kan forstås på det allegoriske nivået, og denne avhandlingen undersøker hvilke trosforestillinger rundt Maria som epitetene spiller på. Det tredje nivået er *tropologia*, og det handler om hva det som tolkes betyr for individet moralsk sett. *Anagogia* er det siste nivået, og henviser til den eskatologiske betydningen, altså hva det som tolkes kan fortelle om endetiden og det som følger (Härdelin,

2005, 290). En annen tolkningsmodell som ble mye brukt i middelalderen var den typologiske tolkningen, som også er en form for allegorisk tolkning. Der var fokuset på at hendelser eller skikkelser i fortiden, for eksempel i Det gamle testamentet, var forløpere for hendelser og skikkelser senere, som i Det nye testamentet. Dette kalles også prefigurasjon (Härdelin, 2005, 290-291). En typologisk tolkning kan for eksempel være å kalle Jomfru Maria for den nye Eva. Denne tolkningsmodellen blir viktig i denne studien fordi Jomfru Maria ofte er gjenstand for slik type tolkning.

Å gi Maria et epitet kan forstås som en måte man i middelalderen tolket Mariaskikkelsen på. Slik kan epitetene være resultat av implisitt hermeneutikk, som alle innenfor en religiøs gruppering kan sies å holde på med. Implisitt hermeneutikk vil si at man tar i bruk det man i ettertiden kan kalle hermeneutisk tolkningsstrategier, men uten å eksplisitt kalle det hermeneutikk (Green, 2010, 423). Innenfor en religiøs setting bruker man altså ikke eksplisitt en hermeneutisk teori for tolkning av elementer innenfor sin religion, man kommer med tolkninger som en del av sin religionsutøvelse. Det vil for eksempel si at det i Marias epiteter ligger en implisitt tolkning.

Når denne avhandlingen tar i bruk hermeneutikken som teoretisk forståelseshorisont, plasserer den seg i en tradisjon som strekker seg helt fra antikken. Det skal sies at å inkludere mange av tidligere perioders tolkningstradisjoner innenfor hermeneutikken, er en moderne oppfinnelse (Green, 2010, 414-415), men begrepet *hermeneutikk* strekker seg helt fra antikk teksttradisjon, og stammer fra gresk (Green, 2010, 412). I moderne hermeneutikk er den hermeneutiske spiralen en sentral teoretisk modell for hvordan man kan oppnå forståelse når man tolker. I den hermeneutiske spiralen er man bevisst på hvordan tolkning av enkeltdeler påvirker vår tolkning av den helheten enkeltdelene er en del av. Videre påvirker igjen vår nå nye forståelse og tolkning av helheten, med bakgrunn i tolkning av enkeltdelene, en ny tolkning av enkeltdelene. Denne prosessen gjentas så videre. Dermed forsøker man stadig å forstå mer og mer av sine objekter. Et epitet eller adjektiv, eller en samling av epiteter og adjektiv (del) påvirker hvordan den norrøne Mariaskikkelsen (helheten) tolkes. Det helhetlige bildet av den norrøne Mariaskikkelsen (helheten) påvirker igjen hvordan man ser på det enkelte epitetet eller adjektiv igjen, eller samlingen av epiteter og adjektiv (nytolkning). Hvis man ser det enkelte epitetet eller adjektivet i den større sammenhengen, påvirkes tolkningen av epitetet?

Tolkningsobjektene for denne studien er tekst, i form av norrøne Mariaepiteter og adjektiv knyttet til disse epitetene, utformet i middelalderen. Hvordan kan man da forsøke å få en best

mulig tolkning av disse epitetene? Hans-Georg Gadamer mente at man måtte ta utgangspunkt både i sitt eget ståsted og den konteksten som tekstene ble til i når man tolket tekster, i tillegg til å anerkjenne at tidligere tradisjoner som disse tekstene kan ha oppstått i, påvirker nåtiden som tolkeren lever i. Når jeg som mottaker tolker et budskap, er altså min tolkning avhengig av mine egne forutsetninger, både som individ og som et menneske som lever i en viss historisk periode (Gadamer, 2010, 333). Et annet individ som lever samtidig med meg, eller levde i en annen tidsperiode, har andre forutsetninger i bunn for sine tolkninger. Det er nettopp derfor teori og metodisk innfallsvinkel er så viktig i mine undersøkelser og analyser. Det er også grunnen til at det er viktig å ha i mente hvordan de selv kan ha tolket epitetene og adjektivene i middelalderen, for eksempel gjennom *sensus quadruplex scripturæ*, og prøve å se det gjennom middelalderens briller, samtidig som man er bevisst på mine nåtidige briller. For det er jo nettopp deres syn på Jomfru Maria denne avhandlingen ønsker å finne ut av. Selv med alle disse forutsetningene, det nærmeste jeg kan komme er mine tolkninger av deres tolkninger. Problemstillingen påvirker også hvordan materialet blir tolket (Kvalsvik, 1990, 73). Data og tolkningsmuligheter blir valgt ut eller valgt bort basert på problemstillingen. Problemstillingen påvirker også hvilke kilder som blir ansett som relevante (Kvalsvik, 1990, 82), så i utvelgelsen av kilder ligger det allerede en tolkning. For å komme rundt disse utfordringene har jeg forsøkt å velge ut kilder ut i fra objektive kriterier, som alder, språk, bevaringsforhold, relasjon til andre kilder og innhold, det vil si, omhandler kildene Maria? I metodekapittelet blir det redegjort nærmere for kriteriene for utvalg av kilder. Kilder har altså ikke blitt valgt ut basert på for eksempel kvaliteten på innholdet i tekstkildene, altså om jeg selv synes det er en god tekst eller ikke.

Innenfor religionsvitenskapen har hermeneutikken lenge spilt en viktig rolle. Starten på moderne hermeneutikk var med på å sette i gang en prosess for å skille teologi fra religionsvitenskap fordi en av hermeneutikkens forfedre, Friedrich Schleiermacher ønsket å undersøke religion som et felt uavhengig av kristendommen. Han mente også at alle tekster, både Bibelen og andre tekster, måtte underlegges samme type hermeneutisk tilnærming, og at Bibelen ikke burde få en teoretisk eller metodisk særbehandling (Green, 2010, 415). I moderne bruk av hermeneutisk teori innen religionsvitenskapen ligger vekten på tolkning av det Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson (2001, 23) kaller religionsdata. Den hermeneutiske tilnærmingen har blitt satt som kontrast til en mer psykologisk tilnærming. I en psykologisk vinkling på religionsstudiet forsøker man å få tilgang til folks bevissthet. Med en hermeneutisk vinkling prøver man istedenfor å tilnærme seg religionshistorie ved å ha det mennesker ytrer

og produserer av gjenstander som primærdata, og altså ikke det som foregår inne i hodene deres. Deretter tolker man disse ytringene og gjenstandene innenfor en kulturkontekst. Dataene for denne studien er således de norrøne epitetene og adjektivene som ble tillagt Maria.

Filologien og hermeneutikken har lange felles tradisjoner, og siden tekster og tolkning av tekstbiter er utgangspunktet for undersøkelser om den norrøne Maria i denne avhandlingen er det viktig å se på hvordan man kan ta i bruk hermeneutiske perspektiver på tekster. Relasjonen mellom et budskap, bæreren av budskapet og mottakere av budskapet, er viktig i hermeneutikken (Kvalsvik, 1990, 67). I denne sammenhengen er budskapet trosforestillinger om Maria, manifestert i epiteter. Bæreren av budskapet er teksten, og mottaker av budskapet er de norrøne språkbrukerne som lyttet til eller leste tekstene epitetene og adjektivene forekom i. Samtidig er mottakeren også meg, og ut fra Gadammers versjon av hermeneutikken betyr det at jeg stiller innenfor den samme tradisjonen som disse mottakerne i middelalderen, om enn med andre forutsetninger enn dem (Gadamer, 2010, 333).

1.2.3 Metode

For å oppnå målet med denne avhandlingen vil flere metoder bli tatt i bruk, blant annet metoder hentet fra språkvitenskapen. Epiteter er språklige enheter, og for å kunne tolke dem er det behov for å ha de språkvitenskapelige disiplinene semantikk og pragmatikk som bakgrunn. Innenfor semantikken opererer man med et skille mellom *uttrykk* og *betydning*. *Uttrykk* er det vi oppfatter, altså lyder eller bokstavtegn i kombinasjon. *Betydning* er det vi forstår som innholdet av uttrykket. Til sammen blir *uttrykk* og *betydning* til *ord* (Sveen, 2005a, 66-68). For denne avhandlingen er det sentralt nettopp hvilken betydning som blir lagt inn i epiteter og adjektiv. Det kan være mange betydninger for et og samme uttrykk, noen nært beslektede, andre ikke (Sveen, 2005a 70). I semantikken snakker man om *absolutt* og *relativ betydning*. *Absolutt betydning* er når et uttrykk har samme innhold uansett hva det beskriver, *relativ betydning* er når et uttrykk kan ha ulikt innhold alt ettersom hvilken sammenheng det står i (Sveen, 2005a, 82-83). Adjektivet <ren> kan for eksempel bety å ikke ha noe skitt på seg, men det kan også bety å være moralsk ren. Det gir lite mening å snakke om at et bord er moralsk rent, det vil være fysisk rent. En mann kan derimot både være fysisk og moralsk ren.

Pragmatikken er en lingvistisk disiplin som fokuserer på forholdet mellom deler og helhet (Gammelgaard, 2008, 75). Der man i semantikken bruker begrepet *betydning*, har man i pragmatikken uttrykket *mening*. Med *mening* mener man i pragmatikken språklig innhold i kontekst. Tolkningen av en språklig ytring i sin kontekst er sentralt innenfor pragmatikken (Sveen, 2005a, 65). Denne avhandlingen kommer blant annet til se på epiteter og adjektiv i relasjon til hverandre, altså hvilke adjektiv som står til hvilke epiteter, i hvilken kontekst adjektivene og epitetene opptrer i, og konsekvensene for disse relasjonene i et kulturkontekstperspektiv. Kommunikasjonssituasjonen er viktig innenfor pragmatikken. Det blir blant annet understreket at en tolkning av en ytring påvirkes av kommunikasjonssituasjonen, og tolkningen av kommunikasjonssituasjonen påvirkes av ytringen (Sveen, 2005b, 98).

Et epitete gir altså i sin kontekst uttrykk for en mening. Denne meningen kan man se på som et resultat av trosforestillinger om Maria. I hermeneutikken ser man på skriftlig språkbruk som en handling, og en slik handling er også en form for tolkning (Kvalsvik, 1990, 66-67). Valg av epitete og adjektiv som ble foretatt i produksjonen av kildene er dermed tolkninger av Mariaskikkelsen. Det var slik den personen som valgte ut epitetene oppfattet Maria. Det er viktig å understreke at også den som er mottaker av teksten utfører en språkhandling når den mottar teksten, og tolker like mye som den som utformet teksten (Kvalsvik, 1990, 86-87). Marias epiteter er altså en tolkning av henne. Det betyr at et epitete er et språklig uttrykk for en trosforestilling. Et enkelt epitete kan alene fortelle om sentrale trosforestillinger. For eksempel kan epitetet *guðs móðir* være et språklig uttrykk for trosforestillingen om Maria som Guds mor. Enda mer kunnskap kan oppnås når man ser på flere epiteter, og gjerne sammen. For eksempel kan Mariaepitetet *mær*, «jomfru», sett i sammenheng med epitetet *guðs móðir*, «Guds mor», vise til de sentrale trosforestillingen innenfor mariologien, den delen av teologien som omhandler Maria, om at Maria var Guds mor og jomfru på samme tid. Derfor mener jeg at epiteter er fruktbare primærdata i en hermeneutisk tilnærming til religionshistorie.

Mediet for budskapet er med på å påvirke både utformingen av budskapet og tolkningen av budskapet for mottakeren (Kvalsvik, 1990, 67). De ulike sjangrene mirakel, vita, preken, skaldedikt og runeinnskrift kan altså ha hatt konsekvenser for de epiteter og adjektiv som ble valgt og hvordan de ble tolket i middelalderen og kan tolkes på, jamfør hvordan pragmatikken vektlegger kommunikasjonssituasjonen. Derfor er det viktig å vite noe om hvilke sammenhenger disse tekstene opptrådte i. I den konstruktivistiske grenen av hermeneutikken

er utgangspunktet at måten man bruker språket på påvirker hvordan man ser på verden, man konstruerer sin verden gjennom språket (Kvalsvik, 1990, 70). Dermed kan for eksempel allerede eksisterende religiøs kultur sterkt påvirke det som blir skrevet, samtidig som det man skriver kan påvirke den religiøse kulturen.

I denne avhandlingen er det store mengder data som undersøkes, og denne store datamengden kan se ut som et kaos. For å få en ordening trengs det et teoretisk rammeverk, og det teoretiske rammeverket er hermeneutikken, som kan hjelpe med å skape ordening og forståelse. Som sagt kommer denne studien til ha store mengder data. Dette er små biter av data, små biter tekst i form av epiteter og adjektiv, men det er mange av disse små databitene. Disse små bitene med data kan sammen danne en større helhet, fordi disse skal sees i relasjon til hverandre. De er som små biter av mosaikk, som sammen danner et større bilde. Når man ser på det store helhetsbildet fra ulike vinkler eller i ulike lys, kan ulike trekk eller tendenser i bildet komme fram, alt ettersom hvilken vinkel eller hvilket lys man tar i bruk. Jeg har derfor valgt å dele inn epitetene og adjektivene i *typer* og *kategorier*. For eksempel kan epitetene *himnakonungs móðir*, «himmelkongens mor», *dróttins móðir*, «herrens mor» og *guðs móðir*, «Guds mor» alle reflekterer trosforestillingen om at Maria er Guds mor, og de havner derfor i epitettypen «Guds mor». Jeg setter altså likhetstegn mellom et epitete eller et adjektiv og en trosforestilling: Et epitete eller et adjektiv vil på en aller annen måte referere til og spille på en trosforestilling om Maria. Videre vil epitettypene samles i kategorier, alt ettersom hvilke trekk ved Mariaskikkelsen epitete- eller adjektivtypen reflekterer: Marias menneskelige eller guddommelige sider, eller Marias forhold til Gud eller menneskene. Dette er en måte å se de ulike bitene med data, i form av epiteter, i relasjon til hverandre. En annen måte man kan se de ulike delene med databiter i relasjon til hverandre er ved å blant annet se på hvordan disse epitettypene blir kombinert med hverandre i kildetekstene. Det vil også bli undersøkt om et epitete får en endret tolkning når det får et adjektiv knyttet til seg. Kan for eksempel Maria beskrevet som en syndfri mor bety noe annet enn når hun bare bli kalt mor? Er det også slik at tilstedeværelsen av en type epitete endrer betydning av for eksempel en type adjektiv? Når Maria for eksempel kan bli beskrevet som en stjerne, kan det påvirke tolkningen av når hun får adjektivet *bjartr*, «klar, skinnende, lysende» brukt om seg?

For å håndtere den store mengden data i form av epiteter og adjektiv vil kvantitative metoder bli benyttet. Det kunne også ha vært mulig å benytte kvalitative metoder, hvor for eksempel et utvalg av mirakler og skaldedikt ble nærlest, for å undersøke hvilken funksjon Maria hadde i

disse tekstene. En av fordelene med å heller ta utgangspunkt i epiteter er at det er større sjanse for å få et bredere bilde av Maria ved hjelp av dem. Både de frekvente og de mindre vanlige epitettypene kommer til å bli beskrevet i denne avhandlingen. Håpet med dette er å oppnå et nyansert og bredt bilde av den norrøne Maria. For eksempel kan et mirakel hvor Maria hjelper mennesker i havsnød ha epiteter som beskriver Maria som en stor dronning eller syndfri jomfru, gjerne i tillegg til epiteter som beskriver henne som en hjelper av mennesker. Med en kvalitativ lesning av et slik mirakel, med fokus på selve historien, kunne man ha gått glipp av de nyansene som epitetene forteller om. Denne avhandlingen sikter nettopp på å kunne trekke mer generelle slutninger om den norrøne Maria, og derfor er den kvantitative metode egnet. Det er nødvendig med generelle slutninger på dette feltet fordi den norrøne Maria er et noe utforsket felt ut i fra et religionshistorisk perspektiv. Det kan derfor være nødvendig med de store linjene først, for deretter mer kvalitative dypdykk senere. Slik kan man få et videre bilde av trosforestillinger knyttet til Maria. Det er grunnen til at denne avhandlingen benytter seg av ulike kildetyper fra flere tidsperioder, nettopp for å kunne få et bredere bilde. Ulike kilder kan muligens være med på å få et inntrykk fra større deler av befolkningen, fra flere tradisjoner, og ulike tidsperioder for å muligens kunne se en utvikling over tid, eller om trosforestillingene er forholdsvis stabile over lengre tid for den saks skyld. På grunn av kildesituasjonen kan det bli en opphopning av data fra visse tidsperioder, fordi det er større tilgang på kilder fra høy- og senmiddelalderen når kildetekstene blir benyttet på et tekstvitnenivå. I undersøkelsen av Marias utvikling over tid kommer derfor fokuset til ligge på disse periodene. Alt i alt er altså denne studien ment som en større kartlegging av et noe ukjent terreng.

I denne avhandlingen skal jeg i kapittel to og tre gå gjennom alle de forskjellige epitettypene som blir brukt om Maria i epitetsmateriale. Disse kapitlene skal besvare problemstillingen: Hvilke trosforestillinger om Jomfru Maria kommer til uttrykk i de norrøne epitetene og adjektivene som blir brukt om henne i perioden 1200-1550? Som nevnt tidligere vil både de frekvente og de mer uvanlige epitetene og adjektivene bli beskrevet. Formålet med disse to kapitlene er å vise den store bredden og nyansene i hvordan Maria omtales gjennom epitetene. Kapittel to og tre er nærmest en katalog over epiteter, og de kapitlene er deskriptive. I de kapitlene skal epitetene og adjektivene analyseres med tanke på hvilke trosforestillinger de kan referere til. Det er viktig å beskrive epitetene fordi Marias norrøne epiteter er utforskede i en så stor skala. Det er dermed et nytt materiale, og bør derfor beskrives nøye. Når epitetene har blitt samlet inn og koblet opp mot trosforestillinger har et mønster i epitetsmaterialet etterhvert trått tydelig fram. Jeg har nemlig sett at epitetene har gruppert seg i fire store grupper. To av

disse gruppene har vært det jeg kaller relasjonelle grupper. I disse to gruppene av epiteter har fokuset vært enten på Marias relasjon til Gud eller Marias relasjon til menneskeheten. I de to andre gruppene har fokuset vært på enten den menneskelige siden ved Maria eller på hennes guddommelige side. Derfor har kapitlene som beskriver epitetene blitt ordnet i to hovedkapitler, et om den guddommelige og menneskelige Maria, og et om Marias relasjoner til Gud og mennesker.

I kapittel to og tre er det ikke noe særlig fokus på hvilke kilder epitetene kommer fra. Unntaket er hvis en type epitet nesten bare kommer fra en kildetype. Dette er fordi disse to kapitlene har mest mulig fokus på hvilke typer epiteter som ble brukt om Maria, og hvilke trosforestillinger disse epitetene spiller på. I kapittel fire er det derimot større fokus på kildene. I dette kapitlet undersøkes det om det skjedde endringer i hvilke typer epiteter som ble brukt i tidsperioden 1300-1550. Dette kapitlet er forsøket på å besvare underspørsmålene til problemstillingen for denne avhandlingen. Disse underspørsmålene er: Er det noen endring i måten Maria omtales gjennom epiteter i tidsrommet 1300-1550, og i så fall hvorfor? Hvordan framstår den norrøne Maria i tidsrommet 1300-1550 sammenlignet med den europeiske Maria? Dette kapitlet ser på de eventuelle endringene i den norrøne Mariaskikkelsen i sammenheng med trosforestillinger om Maria i Europa i samme periode og generelle religiøse tendenser i Norge og Island forøvrig. De forskjellige kildetyperne fordeler seg ikke jevnt over denne tidsperioden, derfor vil det være naturlig å undersøke om kildetyperne kan forklare eventuelle forskjeller mellom tidsperiodene.

Det er noen epitettyper som er mer frekvente enn andre. Dessuten er noen av de fire hovedkategoriene også være større enn andre. For å kunne vise de mengdeforholdene mellom epitettyper eller mellom kategoriene settes det opp statistikker. Disse statistikkene viser hvilke epitettyper som er vanligst, og hvilke av de fire kategoriene som er størst. Disse kommer til å brukes i kapittel to og tre til å vise hvilke epitettyper som var mest dominante og hvilke som er mer uvanlige. I kapittel fire skal materialet undersøkes med tanke på om det skjer noen endringer i hvilke epitettyper som er mest frekvente, eller om noen av hovedkategoriene minker eller øker. Statistikkene illustrerer at noen av kildene er mer utslagsgivende i noen tidsperioder enn andre. Statistikkene tar form av stolpediagrammer og gjengi mengder i prosent.

Alle epitettyperne er som sagt delt inn i fire hovedkategorier. Noen få epitettyper opptrer i flere enn en hovedkategori. Dette fører til at for å få reelle prosenter som kan sammenlignes med hverandre vil hele summen som statistikken for de fire hovedkategoriene tar utgangspunkt i være

større enn summen statistikken for de viktigste epitettypene tar utgangspunkt i. Noen epitetter opptrer i flere hovedkategorier fordi de belyser ulike sider ved Mariaskikkelsen, alt ettersom hvordan man tolker dem. I middelalderen kunne en hendelse, betegnelse eller skikkelse ha mange lag, og bli tolket på mange måter, for eksempel gjennom det tidligere nevnte *sensus quadruplex scripturæ*. Dette gjelder for eksempel epitettypen som beskriver Maria som mor. På det første nivået, *litteralis*, det synlige, ytre nivået, var Maria bokstavelig talt en kvinne som var mor. På det andre nivået, *allegoria*, kan Maria allegorisk kalles for den store mor eller mor for hele verden.

Det tredelte tekstbegrepet er et filologisk begrep som vil være sentralt i behandlingen av kildematerialet. Det tredelte tekstbegrepet ble introdusert av Bo A. Wendt (2006). Disse tre nivåene av tekst kalles *tekstverk*, *tekstvitne* og *tekstbærer*. *Tekstverk* blir definert som en abstrakt tekstenhet som en gitt gruppe innenfor et gitt tidsrom anser som samme størrelse hver gang det blir utformet. Et *tekstvitne* er i sin tur en realisering av et tekstverk. Det kan være mer eller mindre variasjoner mellom tekstvitner som anses å være realiseringer av samme tekstverk. En *tekstbærer* er den fysiske realiseringen av et tekstvitne (Wendt, 2006, 258-259). Denne tredelingen av tekstbegrepet er verdifullt i denne avhandlingen fordi epiteter i ulike tekstvitner som realiserer samme tekstverk kan sammenlignes for å se om det eventuelt er forskjeller mellom tekstvitner fra ulike tidsperioder eller geografiske områder. Her kan perspektiver fra det som omtales som den nye filologien være verdifulle, blant annet fokuset på at alle tekster kan fortelle noe viktig om den perioden den oppstod i (Haugen, 2013b, 86). Fordi det i denne avhandlingen er ønskelig å kunne favne over et bredt spekter av epiteter er det tekstnivået *tekstvitne* som vil være i fokus. Det kan som sagt være store variasjoner mellom ulike tekstvitner, selv om de representerer samme tekstverk. For kildene for denne studien gjelder dette spesielt for skaldedikt, mirakler og vitaet. Epiteter og adjektiv kan nemlig variere fra tekstvitne til tekstvitne. Ved å bruke tekstvitnenivået er det mulig å få tilgang til de epiteter og adjektiver som ble brukt da tekstvitnene ble skrevet ned. Hvis et tekstverk har blitt overlevert i flere tekstvitner, vil de tekstvitnene som faller innenfor perioden som blir undersøkt i denne avhandlingen bli benyttet. De må i tillegg oppfylle andre krav til kilder, som redegjøres for senere. Dermed er det mulig å få med et større kronologisk spenn med tekstvitner med ulik alder. Det tekstkritiske apparatet i de utgavene som blir tatt i bruk for å få tilgang til kildene skal benyttes til å se om andre tekstvitner har andre varianter enn det tekstvitnet som har blitt lagt til grunn for utgaven. I tillegg skal de aktuelle tekstvitnene som representerer samme tekstverk for miraklene og vitaet bli lest parallelt, slik at epitetene i tekstvitnene kan

sammenlignes når det er tydelig at de er ment i samme kontekst i teksten. Et eksempel er fra mirakelet «Nonnen Eulalia» (1877). I tekstvitnene i manuskriptene AM 234 fol og AM 232 fol står det: *Þá svaraði hin sæla María: Eigi skaltu, dóttir, óaz móður þína [...]*. «Da svarte den hellige Maria: Du skal ikke frykte din mor, datter». I tekstvitnet i manuskriptet Holm perg 1 4to står det på tilsvarende sted i samme mirakel: *Heilug guðs móðir sagði: «Min sæti dóttir, ottast eigi þína móður [...]*». «Hellige Guds mor sa: Min søte datter, frykt ikke din egen mor» Her er det altså *sæla María* i to tekstvitner, og *heilug guðs móðir* i et yngre tekstvitne, og alle tre har *móður þína* i en eller annen variant. Hvis det ikke er variasjon mellom tekstvitnene vil et epitet eller adjektiv bli ansett for å tilhøre alle tekstvitnene, og data hentes ut i henhold til dette. Teksten i en runeinnskrift blir vanligvis ansett for å være både tekstverk og tekstvitne i ett, altså at hver runeinnskrift er sitt eget tekstverk. I noen tilfeller er det allikevel nyttig å skille mellom tekstverk og tekstvitne hos runeinnskriftene, hvis det er en rekke runeinnskrifter med forholdsvis likelydende tekst. Dette er tilfelle i for eksempel runeinnskrifter som gjengir bønner Ave Maria. I dette tilfellet kan bønner Ave Maria være å anse som et tekstverk, og de konkrete innskriftene som tekstvitner.

Så langt det er mulig brukes unormaliserte, tekstkritiske utgaver av kildetekstene. I unormaliserte utgaver gjengir man ortografien så nærme kildetekstene man kan (Haugen 2013b, 89 og 92). Tekstkritiske utgaver har vanligvis et tekstkritisk apparat som gir opplysninger om eventuelle rettinger eller variasjon mellom tekstvitner (Haugen, 2013b, 96). Det er viktig at de utgavene som brukes har tekstkritiske apparater, slik at man kan få informasjon om manuskripter som er lagt til grunn, og eventuell variasjon mellom de ulike tekstvitnene. Utgaven med miraklene og vitaet har unormalisert tekst, og et tekstkritisk apparat, men oppløsninger av forkortelser blir ikke markert (*Maríu saga*, 1871). For den gammelnorske homilieboken brukes en unormalisert utgave med tekstkritisk apparat, hvor oppløsninger av forkortelser er markert (Gammelnorsk homiliebok, 1966). Det samme gjelder for den gammelislandske homilieboken, og den baserer seg kun på et håndskrift (Gammelislandsk homiliebok, 1977). Skaldediktutgaven som benyttes har en normalisert ortografi (Clunies Ross, 2007a). Denne utgaven kan allikevel kunne brukes i denne studien fordi den har et stort tekstkritisk apparat, med mye informasjon om manuskriptene den har brukt, og ulike varianter mellom tekstvitnene. Når det kommer til runeinnskriftene brukes alle bindene av *Norges innskrifter med de yngre runer* (1941-). Denne utgaven har mye informasjon om hver enkelt innskrift og har bilde av runeinnskriften, transkribering, normalisert tekst, oversettelse.

Hvordan skal så helt konkret hentes ut data fra disse utgavene? Alle disse utgaven har blitt gått igjennom for å hente ut epiteter som helt tydelig referer til Maria og de adjektivene som står til disse epitetene. Deretter ble hver enkelt sammenheng av epitete og adjektiv registrert i et samleskjema. I dette samleskjemaet legges det inn opplysninger om hvilket tekstverk epitetet tilhørte og hvilken tekstbærer det spesifikke tekstvitnet er fra, for eksempel om epitetet ble funnet i mirakelet som kalles «En mann frelses fra skipbrudd» i håndskriftet AM 233 fol. Tidsperioden 1300-1550 har blitt delt inn i femtiårsbolker. Dette har blitt gjort for å fange opp eventuelle svingninger i hvilke typer epiteter som blir brukt om Maria over tid. Epitetet er registrert i normalisert form, og i samme grammatiske form, for å gjøre det lettere å samle like typer epiteter og søke dem opp i skjemaet for senere anvendelighet. For eksempel kan et epitet som beskriver Maria som Guds mor i normalisert form bli *móðir guðs*, mens det i unormalisert form i tekstutgavene kan være for eksempel *moþer goþs* eller *moðor guðs*. Epitetet føyes også inn i det jeg kaller en epitettipe, som altså betyr hvilken trosforestilling det aktuelle epitetet gir uttrykk for. Ved å knytte epitetene og adjektivene direkte til en trosforestilling slik, blir det lettere å analysere resultatene. De trosforestillingene som klart stikker seg fram som de viktigste i epitetmaterialet i denne avhandlingen er trosforestillingene om Maria som Guds mor, Maria som herskerinne over verden, Maria som syndfri jomfru og Maria som hjelper for menneskene. Dette kommer tydelig fram i statistikken i figur 1, som viser de mest frekvente av epitettypene brukt om Maria. Når et epitet har et adjektiv knyttet til seg er det ført inn i skjemaet i normalisert form, og det blir deretter satt inn i en religiøs type, akkurat som epitetene. For eksempel legges adjektivene *blezaðr*, «velsignet», *sæll*, «lykkelig, velsignet» og *heilagr*, «hellig, ukrenkelig» inn i adjektivtypen «hellig» fordi de alle framhever Marias hellighet.

Som nevnt i innledningskapittelet er det epitetene som er i hovedfokus, og som er styrende for analysen i denne avhandlingen. Adjektivene og de religiøse typene som de plasseres i vil være med på nyansere de tendensene som kommer fram av epitetene, ved å enten være med på å forsterke de tendensene som kommer fram blant epitetene eller ved å modifisere tendensene i en annen retning. Andre opplysninger i skjemaet er referanse til hvor epitetet eller adjektivet har blitt hentet fra i ulike utgaver. Med en slik oppstilling av epitetene og adjektivene i et samlet skjema med mange opplysninger til hvert epitet har jeg funnet mønstre i det samlede materialet, for eksempel om fordelingen av epiteter i de religiøse typene. Det er disse mønstrene som analyseres og tolkes.

I oversettelser av enkeltord eller små fraser på et par ord vil oversettelsen i hovedsak være hentet fra *Ordbog over Det gamle norske Sprog* av Johan Fritzner (1976), og i noen tilfeller fra *Norrøn ordbok* (Heggstad et al., 2008). Oversettelser av lengre fraser, setninger eller tekstbiter er mine egne.

Til slutt bør det nevnes at Maria flere ganger blir omtalt med bare egennavn. Jeg har valgt å ikke ta med egennavn som en egen type epitete i statistikken, fordi egennavn strengt tatt ikke er et epitete. Egennavnet Maria kan sies å være en noe nøytral betegnelse, og egennavnet kan sies å være det som rommer alt av det Maria er på et gitt tidspunkt i historien i en gitt kultur. Her blir egennavnet beskrevet når det står i sammenheng med epiteter, da egennavnet kan ha fungert som en ekstra markør av hvem det er som omtales.

1.3 KILDEMATERIALET

Denne avhandlingen har et mål om å kunne oppnå et bredt bilde av den norrøne Maria. Derfor er flere ulike kildetyper valgt ut, nemlig skaldedikt, vita, mirakler, homilier og runeinnskrifter. For å gjøre oppgaven overkommelig har det blant disse kildetypene blitt valgt ut de tekstene som spesifikt er viet til Maria, og hvor Maria er i hovedfokus. I disse tekstene vil det være størst mulighet for å finne Mariaepiteter. Problemstillingen for denne avhandlingen er som nevnt å finne ut hvilke trosforestillinger om Maria som kommer til uttrykk i de norrøne epiteten og adjektivene brukt om henne i perioden 1200-1550. Litteratur spesielt dedikert til henne kan muligens gi et bedre bilde av disse trosforestillingene, for i disse tekstene er det refleksjoner rundt henne som er i fokus, enten i form av fortellinger eller teologiske utlegninger.

Kildene til denne avhandlingen vil hovedsakelig være fra islandske manuskripter, med noen unntak, som Gammelnorsk homiliebok. I middelalderen var kulturkontakten mellom Norge og Island såpass tett at jeg kommer til å se på alt materialet under ett, som uttrykk for den norrøne kulturen i middelalderen.

Miraklene som handler om Maria er såpass mange at jeg har begrenset utvalget ytterligere for å gjøre innsamlingsarbeidet overkommelig. Det har vært viktig å sørge for stor kronologisk spredning av tekstvitnene, så tekstvitner fra ulike tidsperioder har blitt valgt ut. AM 234 fol (A) og AM 232 fol (B) regnes som hovedmanuskripter, så disse to er med som kilde til tekstvitner. Dessuten vil de miraklene som er felles mellom A og B og manuskriptene Holm perg 1 4to (E), Holm perg 11 4to (St2) og AM 233 fol (233) også bli inkludert. På denne måten er det mulig å sammenligne epiteter mellom tekstvitner. I tillegg kommer fragmenter av en viss størrelse også til å bli inkludert. Disse fragmentene er viktige for å få større kronologisk spennvidde.

Når det gjelder runeinnskriftene er materialet mindre enn for de andre kildetypene, derfor kommer alle de norske og islandske runeinnskriftene som er tilgjengelige i utgaver bli tatt med i undersøkelsen.

1.3.1

Vita

En viktig kilde i denne studien vil være vitaet *Maríu saga*. Vitaer er legendariske fortellinger om helgeners liv, også kalt *lífssaga*, «livssaga» på norrønt. Legender om helgeners liv kan også bli kalt *passio*, eller pasjonslegender. Legendelitteraturen er noen av de eldste prosafortellingene vi har bevart på norrønt (Mundal 2013b, 424). Det er dessuten bevart dobbelt så mange norrøne fragmenter og manuskripter med legender, enn fragmenter og manuskripter med islendingesagaer og samtidssagaer til sammen (Cormack, 2005, 29). Selv om man må huske på tilfeldighetens spill når det kommer til bevaringsforhold for manuskripter og fragmenter fra middelalderen, kan denne store mengden bevarte manuskripter med legender fortelle noe om disse tekstenes popularitet i middelalderen.

Vitaet *Maríu saga* forteller om Marias liv fra omstendighetene rundt hennes unnfangelse og til hennes død. *Maríu saga* ser ikke ut til å være en oversettelse av en latinsk tekst, men har basert seg på flere ulike kilder (Fairise, 2014). En av disse kildene ser ut til å være nytestamentlige apokryfer (Cormack, 2005, 32). Nytestamentlige apokryfer er tekster om Jesus, apostlene og andre personer fra Det nye testamentet. Disse tekstene ble aldri kanoniske, altså offisielle deler av Bibelen, men de kunne være svært populære i middelalderen allikevel (Rasmussen og Thomassen, 2002, 111). En nytestamentlig apokryf som kan ha vært en kilde til *Maríu saga* er Pseudo-Matteus' evangelium, som fokuserer på Marias og Jesu barndom (*Medieval Scandinavia*, 407). Andre kilder for *Maríu saga* kan ha vært teologiske skrifter og kommentarer (Cormack, 2005, 32). *Maríu saga* inneholder selv mange teologiske kommentarer og betraktninger (*Medieval Scandinavia*, 407). I tillegg blir det i *Maríu saga* referert til både Det gamle og Det nye testamentet, som Høysangen, Mosebøkene, Paulus' brev og Lukas-, Matteus- og Johannesevangeliet. Med bakgrunn i de mange ulike kildene framstår *Maríu saga* som en unik tekst om Marias liv (*Medieval Scandinavia*, 408).

Som tidligere nevnt er det svært mange religiøse fortellinger bevart fra middelalderen, og det vitaet som det er bevart flest manuskripter og fragmenter av er *Maríu saga* (Cormack, 2000, 303). *Maríu saga* som tekstverk kan dateres til første halvdel av 1200-tallet, men etter Laterankonsilet i 1215, som blir beskrevet i *Maríu saga* (*Medieval Scandinavia*, 408). Kygri-Björn Hjaltason, senere biskop av Hólar har blitt foreslått som forfatter av *Maríu saga*. I *Guðmundar saga* blir det nemlig sagt at han hadde skrevet om Marias liv (*Medieval*

Scandinavia, 408). Spørsmålet er om han skrev den *Mariu saga* som er bevart eller en annen tekst om Maria. Margaret Cormack (2005, 32) mener at det på stilistisk grunnlag ikke er så sikkert at det var Kygri-Björn Hjaltason som skrev *Mariu saga*. Ole Widding (KLN, bind 11, 402) har også sine tvil om Kygri-Björn Hjaltason som forfatter av *Mariu saga*, fordi det kan se ut til at *Mariu saga* noen steder bygger på kilder som ble skrevet etter Kygri-Björn Hjaltasons død.

Hvem var så *Mariu saga* ment for? Det kan virke som motiver fra vitaer også var kjent blant lekfolk og geistlige (Cormack, 2000, 304). Andre vitaer som ble oversatt fra latin (*Mariu saga* var som sagt sannsynligvis originalt komponert på norrønt, og ikke oversatt) kunne ha vært ment for både lekfolk og for geistlige som ikke var så stødige i latin (Cormack, 2000, 305). Fairise (2014, 196) mener at *Mariu saga* har vært ment for både klostre og menigheter bestående av lekfolk fordi *Mariu saga* har både instruksjoner om god moral og om korrekt liturgisk praksis.

Mariu saga (1871) ble utgitt av Carl Richard Unger i utgaven *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Her har Unger med både vitaet *Mariu saga* og mirakler om Maria. Fordi Unger kalte utgaven sin for *Mariu saga* har det ofte blitt misforståelser, slik at man har blandet sammen vitaet *Mariu saga* og miraklene trykt i utgaven. Derfor understrekes det at her og i det følgende er *Mariu saga* navnet på vitaet. Miraklene navngis der det er nødvendig, eller samles i en overordnet gruppe og omtales da som mirakler.

Mariu saga er å finne i flere manuskripter og fragmenter, og manuskriptene som brukes som kilde til tekstvitner listes opp her. Informasjon om manuskriptene er hentet fra Unger (1871) og håndskriftregisteret på nettsiden til *Ordbog over det norrøne prosasprog*. Bokstavene gitt til hvert manuskript er Ungers markeringer, som også kommer til å bli benyttet i skjemaet over epiteter i denne studien (se vedlegg). Større manuskripter som benyttes som kilder til tekstvitner er AM 234 fol (A), datert til 1340, AM 232 fol (B), datert til 1325, Holm perg 1 4to (E), datert til 1450-1500 og Holm perg 11 4to, hvor blad 1-85 (St) er datert til 1325-1375. Av fragmenter brukes disse: AM 240 IX fol (a), datert til 1350, AM 240 X fol (b), datert til 1400, AM 240 I fol (c), datert til 1370-1400, AM 240 XI fol (d), datert til 1275-1300, AM 240 XIV fol (d2), datert til 1300, AM 240 II fol (e), datert til 1250-1300, og AM 240 XIII fol (l), datert til 1400-tallet.

I *Mariu saga* er det en del variasjon i hvilke epitetter som er brukt. Noen av disse er litt uvanlige men blir brukt også andre steder, som for eksempel epiteter som beskriver Maria som en paradisport, *hurð himinríkis*, «himmelrikets dør» eller som en plante, *blómstr allra blómstra*, «blomst over alle blomster». Andre epiteter er mer knyttet til spesielle hendelser i Marias liv. Dette gjelder når Maria ved bebudelsen erklærer seg selv som *ambátt dróttins*, «Guds tjener» og de stedene hvor Maria er omtalt som Josefs forlovede, *María festarmey sín* (Josef). Siden *Mariu saga* omhandler Marias liv er det ikke så rart at slike epiteter dukker opp her. Blant adjektivene i *Mariu saga* dominerer *sæll*, «lykkelig, salig, velsignet», med halvparten av alle adjektivene brukt om Maria i vitaet. Ellers framviser også her vitaet en del variasjon, med mer spesielle adjektiv som for eksempel *ágætr*, «fotrinnelig, utmerket», *eilífr*, «evig», *sællífr*, «som lever sælt, lykkelig», *úþrotandi*, «som ikke tar slutt, uten ende» og *lystiligr*, «behagelig, gild, lekker».

1.3.2 Mirakler

En populær form for norrøn Marialitteratur var korte fortellinger om mirakler utført av Maria. På norrønt ble slike mirakler utført av helgener kalt *jartegnir*, «jærtegn, mirakel» (Mundal, 2013, 424). Et mirakel er en hendelse hvor en helgen griper inn og hjelper mennesker på ulike måter. Mirakler utgjorde en stor del av helgendyrkingen i middelalderen, og for at noen kunne bli utropt til helgen, måtte denne personen ha utført mirakler. Det var nemlig gjennom utføring av mirakler at helgenen viste sin hellighet. Mirakler om en helgen kunne i manuskripter komme etter vitaet til helgenen (Mundal, 2013, 424). Slik som vitaet kunne bli brukt som en del av prekenen kunne mirakler også bli brukt i prekener (*Medieval Scandinavia*, 413). I en preken kunne et mirakel fungere som *exemplum*, altså et forbilde til etterfølgelse (KLN, bind 8, 66). Fredrik Paasche (1924, 294) mente at miraklene dermed både var ment for lekfolk og geistlige. Lekfolk var de som hørte på miraklene, de geistlige kunne både motta og selv formidle miraklene.

Jærtegnene eller miraklene om en spesiell helgen kunne samles sammen i *jartegnabókr* (*Medieval Scandinavia*, 413). Slike *jartegnabókr* om Maria var utbredt over hele Europa, både på latin og på folkespråkene (KLN, bind 8, 65). Ole Widding (1996) deler de norrøne Mariamiraklene inn i flere samlinger. Han mener at disse samlingene ble komponert på ulike

tidspunkter. Han mener dessuten at de forskjellige samlingene har ulike stiltrekk, som språk, lengde og fokus for fortellingen. Widding (1996, 127) mener også at det ikke ser ut til at noen av de norrøne mirakelsamlingene har hatt kun en latinsk mirakelsamling som forelegg, men at det er selvstendige samlinger fra flere latinske kilder. Det er over 200 forskjellige Mariamirakler bevart på norrønt (Unger, 1871, xxxxi-lv). I hele Europa skal det ha skjedd en økning i antall Mariamirakler utover i middelalderen, og dette kan speile Marias økende betydning i middelalderens trosliv. Hun fikk til og med mirakler som egentlig var tillagt andre helgener knyttet til seg (Widding, 1996, 86-87).

Mariamiraklene er å finne i mange håndskrifter og fragmenter. Igjen er informasjonen hentet fra Unger (1871) og håndskriftregisteret på nettsiden til *Ordbog over det norrøne prosasprog*. Større manuskripter som brukes som kilde til tekstvitner er: AM 234 fol (A), datert til 1340, AM 232 fol (B), datert til 1325, Holm perg 1 4to (E), datert til 1450-1500, AM 233 fol (233), datert til 1350-1360, og Holm perg 11 4to, hvor blad 1-85 (St) er datert til 1325-1375 og blad 85-99 (St2) er datert til 1400-1450. Fragmentene som brukes som kilder til tekstvitner er AM 240 IX fol (a), datert til 1350, AM 240 XI fol (d), datert til 1275-1300, AM 240 V fol (f), datert til 1300, AM 240 XII fol (k), datert til 1300, AM 655 II 4to (655), datert til 1200-1225 og AM 655 XIX 4to (655XIX), datert til 1225-1250.

I miraklene kan man ofte se flere epiteter kombinert med hverandre, både to og to sammen og også lange rekker med epiteter etter hverandre. Av adjektivene brukt om Maria i miraklene dominerer de som beskriver henne som hellig helt klart, hun er i miraklene aller mest *blezaðr*, «velsignet», *sæll*, «lykkelig, velsignet», *signaðr*, «velsignet» og *heilagr*, «hellig, ukrenkelig».

1.3.3 Homilier

Maria blir også spesielt omtalt i to norrøne homiliebøker, nemlig Gammelnorsk homiliebok og Gammelislandsk homiliebok. «Homilie» betyr preken, og homiliebøkene er da altså prekensamlinger. Gammelnorsk homiliebok er å finne i håndskriftet AM 619 4to (Berg, 2010, 35) og ble skrevet i Norge (Haugen og Ommundsen, 2010, 12). Gammelnorsk homiliebok inneholder 31 homilier, tematisk organisert etter kirkeåret (Svanhildur Óskarsdóttir, 2005, 339), i tillegg til flere lærde verk, bønn og St. Olavs vita og mirakler (Haugen og Ommundsen, 2010,

12-15). Gammelislandsk homiliebok er bevart i manuskriptet Holm perg 15 4to (*Medieval Scandinavia*, 290). Denne homilieboka ble skrevet på Island, og inneholder 45 prekener og andre lærde verk (Haugen og Ommundsen, 2010, 17). Begge homiliebøkene er fra tidlig 1200-tall (*Medieval Scandinavia*, 290). De to homiliebøkene er dermed blant de eldste prosatekstene på norrønt som er bevart. 11 av prekenene i de to homiliebøkene er med i begge to (Haugen og Ommundsen, 2010, 18), og Mariaprekenen er en av dem. Denne prekenen kunne brukes for eksempel 8. september, dagen for Marias fødsel eller 15. august, feiringen av da Maria ble tatt opp til himmelen (Salvesen og Gunnes, overs., 1971, 111). Det finnes også andre prekener i homiliebøkene hvor Maria blir nevnt og æret i større eller mindre grad, som for eksempel «Kyndelsmesse», hvor Marias renselse etter fødselen feires. Det er imidlertid i den prekenen som kalles «Jomfru Maria» hvor det utlegges mest om Maria, og dermed der hvor det er flest epiteter å hente. Derfor har den prekenen hvor Maria er i hovedfokus blitt valgt ut, jamfør de kriteriene for kildene skissert i begynnelsen av dette kapittelet.

Det blir regnet med to hovedtyper av prekentekster i middelalderen, homilier og såkalte sermones (KLNK, bind 6, 657). Homilier er prekener hvor et skriftsted blir kommentert linje for linje, mens sermones er prekener hvor et sted skriftsted heller er utgangspunktet for en lengre utlegning. I begge homiliebøkene er det flest prekener med sermones-preg, til tross for navnene homiliebøker (Svanhildur Óskarsdóttir, 2005, 339). Formålet med prekener var å lære menigheten om de kristne dogmene, og å få menigheten til å leve et dydig, kristent liv (Svanhildur Óskarsdóttir, 2005, 339). I Mariaprekenen blir det nøye utdypet hvorfor Maria er det dydigste av Guds skapninger. Dermed får man forklart hvorfor Maria skal æres så høyt, og hvorfor hun er det fremste forbildet av alle (Salvesen og Gunnes, overs., 1971, 111-116). Homiliebøkene kunne bli brukt av presten både som inspirasjon for å lage en egen preken, eller til å lese rett opp av (Svanhildur Óskarsdóttir, 2005, 341). Kirsten M. Berg (2010, 43) mener Gammelnorsk homiliebok sannsynligvis var ment som en håndbok for prester, snarere enn som direkte opplesning. Begge homiliebøkene har prekener hentet fra mange ulike latinske kilder, (Svanhildur Óskarsdóttir, 2005, 340). Dette bildet føyer seg sammen med tendensene fra *Maríu saga* og mirakelsamlingene, for disse kan også ha bygget på mange ulike latinske forelegg. Homiliebøkene, vitaet og mirakelsamlingene er dermed unike norrøne tekster, som trekker kunnskap fra mange ulike kilder. Slik som med vitaet og miraklene kan det at homiliebøkene var på norrønt både bety at de var ment for lekfolk, og at de kunne være til hjelp for geistlige som ikke var så stødige i latin (Berg, 2010, 46-47).

I homiliene er det få epiteter å hente, fordi det er så mye kortere tekster her enn i vitaet og miraklene. Blant epitetene i homiliene er det lite variasjon. Stort sett blir Maria omtalt som Guds mor, jomfru, St. Maria eller med egennavnet sitt. Det er noen unntak fra dette. Blant annet blir Maria i homiliene kalt for englers dronning, *dróttning þeirra* (engler) og de helliges dronning, *dróttning er allra heilagra*. Det er ikke ofte det er adjektiv knyttet til epitetene i homiliene, men når det er det, er det bare *heilagr* som blir benyttet.

1.3.4 Skaldedikt

Skaldedikt med kristent hovedinnhold er en viktig kilde til den norrøne middelalderkulturens trosforestillinger. I de kristne skaldediktene skjedde det et møte mellom den hjemlige skaldedikttradisjonen og den rikelige kristne tradisjonen (Attwood, 2005, 43). Til inspirasjon for diktene brukte man blant annet liturgiske tekster, mirakler og hymner (Attwood, 2005, 56). Kenninger var et mye brukt virkemiddel innenfor skaldediktingen, og beskrives som en lengre poetisk omskrivning som erstatning for et enkelt ord. En kenning måtte bestå av minst to ord. De tradisjonelle kenningene med henvisninger til den før-kristne religionen ble i de kristne skaldediktene etter hvert erstattet med kenninger tatt fra den kristne tradisjonen, som for eksempel kenninger for Maria (Attwood, 2005, 46). I skaldediktene kommer Marias epiteter til uttrykk som kenninger. Kenninger kunne være veldig kompliserte, med flere lag som måtte tolkes riktig for å komme fram til løsningen. Kan det da være at Mariaepiteter i skaldedikt er mer kompliserte enn epiteter fra andre kilder?

Skaldedikt med hovedsakelig kristent eller sekulært innhold kan ha blitt brukt i forskjellige kontekster. Tradisjonelt ble skaldedikt framført muntlig ved en herskers hoff, og skaldens navn var ofte kjent (Attwood, 2005, 50). De kristne skaldediktene var ofte anonyme, muligens som en del av et ydmykhetsideal. Der hvor et navn kan knyttes til et kristent skaldedikt er disse skaldene ofte geistlige (Clunies Ross, 2007b, 1). Når det gjelder bruken av de kristne skaldediktene kan de ha vært ment for både rene klostresammenhenger, og for et publikum med både geistlige og lekfolk. De lekfolkene som kan ha vært tilhørere til skaldediktene kan ha vært fra høyere sosiale lag (Clunies Ross, 2007b, 1). I sin muntlige framføring kan de kristne

skaldediktene ha vært en del av liturgien og de kan ha blitt framført ved måltider i klostrene (Attwood, 2005, 50).

De kristne skaldediktene kan grovt sett deles inn to hovedkategorier, med noen unntak. Den ene hovedkategoriene er de skaldediktene som kan betraktes som homilier i verseform, med klare didaktiske formål (Clunies Ross, 2007b, xliv). For Mariadikt vil dette gjelde *Lilja*, *Máriudrápa* og *Drápa af Máriugrát*. *Lilja* er et skaldedikt dedikert til Maria. Dette diktet behandler hele skapelseshistorien (Attwood, 2005, 59-60). Dette skaldediktet forteller altså om svært sentral kunnskap innen kristendommen. *Máriudrápa* har blitt kalt en katalog over Mariaepiteter, til meditasjon og ettertanke (Attwood, 2007, 476), og kan ha vært en slags type hymne (Clunies Ross, 2007b, xlvii). *Drápa af Máriugrát* kan ha vært ment for å brukes i klostresammenheng (Gade, 2007, 759). Den andre hovedkategorien er dikt som kan sies å være en poetisk versjon av hagiografisk litteratur, altså vitaer og pasjonslegender. Inspirasjon til denne typen kristne skaldedikt kan være hentet fra hagiografisk litteratur i prosaform, både på latin og norrønt, og fra liturgiske tekster og bønner (Clunies Ross, 2007b, xlv). Skaldediktene som gjengir Mariamirakler er *Brúðkaupvísur*, *Gyðingvísur*, *Máriuvisur I*, *Máriuvisur II*, *Máriuvisur III* og *Vitnivísur af Máriu*. Tekstverkdatering for skaldediktene om Maria strekker seg fra begynnelsen av 1300-tallet og til slutten av 1400-tallet (Clunies Ross, 2007a). Alle disse skaldediktene skal benyttes i undersøkelsen av Marias epiteter og adjektiv.

De tidligste manuskriptene med Mariadikt er fra begynnelsen av 1400-tallet (Clunies Ross, 2007a). Mange av de kristne skaldediktene er bevart i egne samlinger av kristne dikt, og ikke innenfor en prosakontekst, som skaldedikt uten et eksplisitt kristent tema ofte blir funnet innenfor. Disse samlingene av kristne skaldedikt ble satt sammen før reformasjonen (Clunies Ross, 2007b, xlii).

De manuskriptene med skaldedikt som benyttes som kilde til tekstvitner i denne undersøkelsen listes opp her. Informasjon om håndskriftene er hentet fra skaldediktsutgaven (Clunies Ross, 2007a) og håndskriftregisteret på nettsiden til *Ordbog over det norrøne prosasprog*. Håndskriftene er som følger: AM 622 4to, datert til midten av 1500-tallet, AM 713 4to, datert til 1540, AM 721 4to, datert til 1500-1525, AM 757 a 4to, datert til 1400, AM 99 a 8°, datert til 1500-tallet og Holm perg 1 fol, datert til 1400-1425.

I skaldediktene er det stor variasjon i hvilke epiteter og adjektiv som blir benyttet om Maria. Her er det epiteter som er unike for disse kildene, som *hreinlífð sjálft*, «renlevenhet selv»,

dóttir guðs, «Guds datter» og *hásæti mjúklætis*, «ydmykhetens høysete». Epitetene i skaldediktene tar også naturlig nok ofte form av kenninger, og kan derfor være mer kompliserte enn epiteter i andre kilder. Av uvanlige adjektiv som dukker opp i skaldediktene har vi *huggóðr*, «velvillig, kjærlig», *ítr*, «prektig, gild» og *dáðvíss*, «dygdkunnig».

1.3.5 Runeinnskrifter

Alle runeinnskriftene i Norge og på Island som nevner Maria på en eller annen måte ble risset inn med runer i middelalderen og da med den yngre futharken og spesielle middelalderruner. I middelalderen var bruken av runer parallell med bruken av det latinske skriftsystemet, og dette førte til påvirkning på runeskriften fra den latinske skriften (Spurkland, 2005, 166 og 168).

Runeinnskrifter om Maria kan reflektere både geistlig og lekfolks trosforestillinger. For en større del av befolkningen var det mulighet for å få tilgang til opplæring i runeristing og å få tak i materialene til ristningen, enn det var muligheter for å kunne lære eller ha råd til materialene til å skrive i manuskripter (Seim, 2013, 176). Noen av Mariainnskriftene ser ut til å ha blitt ristet av folk som kan latin, dette kan ha vært både geistlige og lekfolk med ressurser nok til å få opplæring i latin (Gustavson, 1994, 315).

Når det kommer til å bruke runeinnskrifter som kilder er datering et tilbakevendende problem. Dette gjelder også for Mariainnskriftene, hvor over halvparten av alle disse innskriftene er oppført i *Norges innskrifter med de yngre runer* (1941-) uten datering, annet enn at de ble laget en gang i middelalderen. Av de daterte innskriftene er de tidligste fra perioden 1150-1200, altså godt inn i kristen tid, og de seneste er fra 1500-1550, i perioden hvor reformasjonen foregikk. Det bør også påpekes at de aller fleste innskriftene er fra Norge, med unntak av to fra Island.

Hva er det så som står i disse Mariainnskriftene? De Mariainnskriftene med omtale av Maria som faller innenfor epitetbegrepet er: N7, N11, N289 og N488. Her er det et tilfelle av et Guds mor-epitet, *móðir hans*, et St. Maria-epitet, *Sankta María*, og to tilfeller av Maria som mor, *móðir*. I de resterende Mariainnskriftene som ikke inneholder epiteter er det egennavnet *María* eller Ave Maria som er risset inn. En liten oversikt over hva de andre Mariainnskriftene forteller kan være med på å gi et bakteppe til de norrøne Mariaepitetene.

Mange av Mariainnskriftene er det som kalles Mariamonogrammer. Dette er binderuner som sammen utgjør hele eller deler av Marias navn. Binderuner er runer hvor flere runer deler samme stav, med sine kvister ut fra den samme hovedstaven (Seim, 2013, 141). Som tidligere nevnt levde runer side om side med latinsk skrift i mange århundrer, så også med latinsk språk. Det er flere runeinnskrifter som er latinskspråklige, enten hele eller deler av innskriften. En veldig vanlig latinskspråklig runeinnskrift var bønneinnskrifter, som Pater Noster og Ave Maria. Dette var bønner som folk hørte i kirken og som alle kristne var pålagt å kunne selv (Spurkland, 2005, 182 og 193). Ave Maria-bønnen kommer fra Lukas 1:28, og er engelens hilsen til Maria, da han skal fortelle at hun skal føde Kristus (Spurkland, 2005, 182). Det er sjelden man finner hele bønnen i en runeinnskrift, som oftest er det bare innledningen i større eller mindre grad som er tatt med. En slik innledning kan ha stått som en representasjon for hele bønnen (Spurkland, 2005, 183). Det store antallet Ave Maria-innskrifter blir av Gustavson (1994, 318) sett på som et tegn på Marias økende betydning utover i middelalderen.

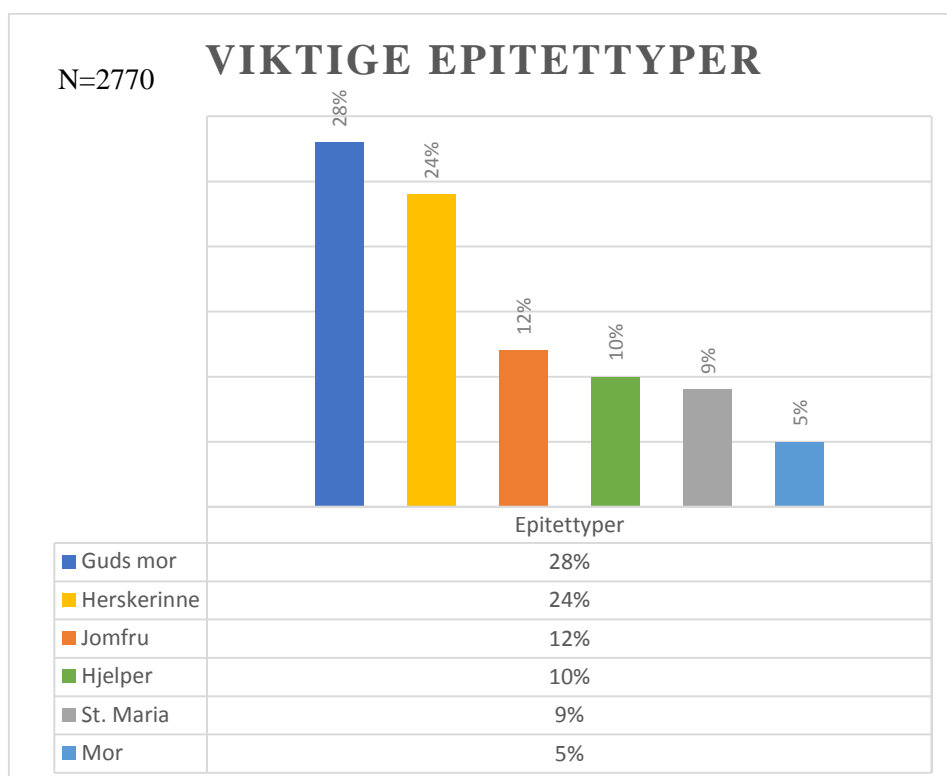
Runeinnskrifter dukker opp i mange ulike kontekster og på flere forskjellige type gjenstander, og informasjon om funnkontekst og gjenstand kan være med på å kaste lys over innskriftene. Jeg vil nevne alle gjenstander med Mariarelaterte innskrifter til å nevnes, både med og uten norrøne epiteter, for å vise hvilken kontekst hun dukker opp i. Kirkevegger og -interiør var et yndet objekt for runeristere. Dette kan kalles en type graffiti, og var veldig vanlig i Norge (Spurkland, 2005, 171). På kirkeveggene er det noenlunde jevnt fordelt med Mariamonogrammer, Ave Maria-innskrifter og innskrifter med bare *María* alene, uten «Ave» eller epiteter knyttet til seg. Det finnes også en innskrift hvor hun omtales som *móðir*, nemlig N488 i Nidarosdomen. I alt er det 21 Mariarelaterte innskrifter på norske kirkevegger. Trestykker var et annet yndet medium for runeinnskrifter. Med trestykker menes det her større eller mindre biter av tre som ikke ser ut til å ha noen annen funksjon enn å være et skriftmedium. Disse trestykkene kan ha vært benyttet i opplæringsøyemed. De fleste av trestykkene med Mariainnskrifter ble funnet utenfor en klar kirkelig kontekst. Her er det også flere med *María* og en med *móðir*. I tillegg er det mange som har Ave Maria. Mange av disse kan så klart ha vært ment som bønner, men noen av dem kan også ha vært et resultat av skriveøvelser. Grunnen til det er at Ave Maria som tidligere nevnt var noe som alle måtte kunne utenat, og at denne teksten derfor egnet seg til skriveøvelser i en opplæringssituasjon (Seim, 2013, 188). Det finnes også et trestykke med Mariainnskrift funnet i en kirke, nemlig N135 med Ave Maria.

Mariainnskrifter er også å finne på flere tilvirkede gjenstander, altså gjenstander som har hatt en annen funksjon i tillegg til å være et mål for runeristning. Det kan se ut til at gjenstanden en innskrift ble risset inn på har hatt betydning for innskriftens innhold (Knirk, 1998, 480). Det er en gruppe gjenstander med Ave Maria-innskrifter som kan ha blitt brukt som amuletter. På et trestykke fra Bergen ble Ave Maria-innskriften N638 risset inn. Dette trestykket hadde et hull som tyder på at det kan ha blitt båret rundt halsen som en amulett. Terje Spurkland (2005, 193-194) mener at trestykker med hull i, hvor bønner som Ave Maria eller Pater Noster var risset inn kan ha fungert som en beskyttende amulett. Ave Maria-innskriften N27 på en bronsering kan også ha vært ment som en amulett. Det er også to tilfeller av Ave Maria i runer på blybånd, nemlig N638 og A2. Innskrifter på blybiter har ofte en beskyttende funksjon, fordi bly ble sett på som sterk beskyttelse mot det onde (Seim, 2013, 188). Dermed er det flere holdepunkter for å kalle dette en type kristne amuletter. Det finnes også to trekar med Ave Maria risset inn i bunnen, dette er innskriftene N622 og N624. Innskriften kan ha hatt som formål å beskytte maten i karene (Seim, 2013, 188), og har dermed en beskyttelsesfunksjon, akkurat som amulettene kan ha hatt.

Det er også flere eksempler på gjenstander som blir dedikert til Maria gjennom en runeinnskrift. Det er ikke uvanlig at det ble risset inn enten hvem som laget gjenstanden eller hvem som eide den (Spurkland, 2005, 171). Det er Mariadedikasjoner i innskrift N11 på en kirkeklokke, innskrift N7 på en runestein innmurt i en kirkevegg og i innskrift N447 på en nøkkel til en kirke. Det er også en gruppe gjenstander som kun bærer Marias navn eller et Mariamonogram. Dette gjelder de islandske innskriftene IS IR;207B og IS RunaIslandi71, som ble risset inn på henholdsvis en spinnestein og en dørring til en kirke. Vi finner det også i en norsk innskrift, N626 som ble risset inn på bunnen av trekar. Det er mulig at også disse innskriftene er ment for å vie gjenstanden til Maria, eller de kan være risset for å gi beskyttelse, slik Ave Maria-innskriftene kan ha gjort.

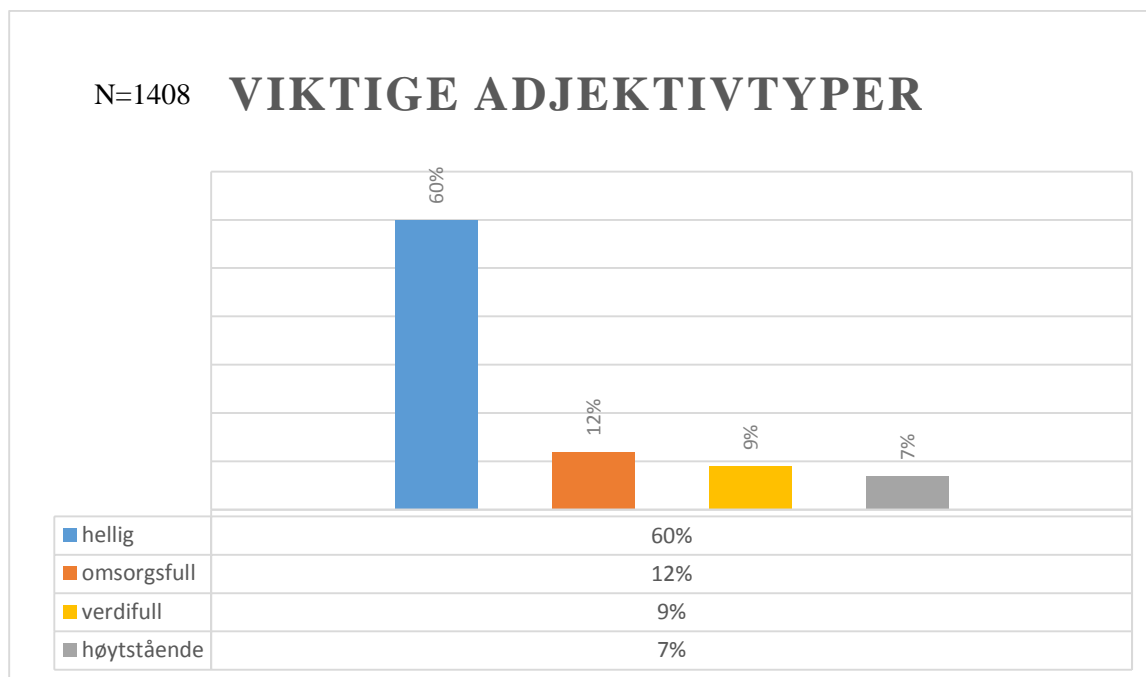
1.4 Viktige figurer for kapittel 2 og 3

Disse tre figurene vil være sentrale for de fire neste kapitlene som gjør rede for Marias epiteter oppdelt i fire hovedkategorier.



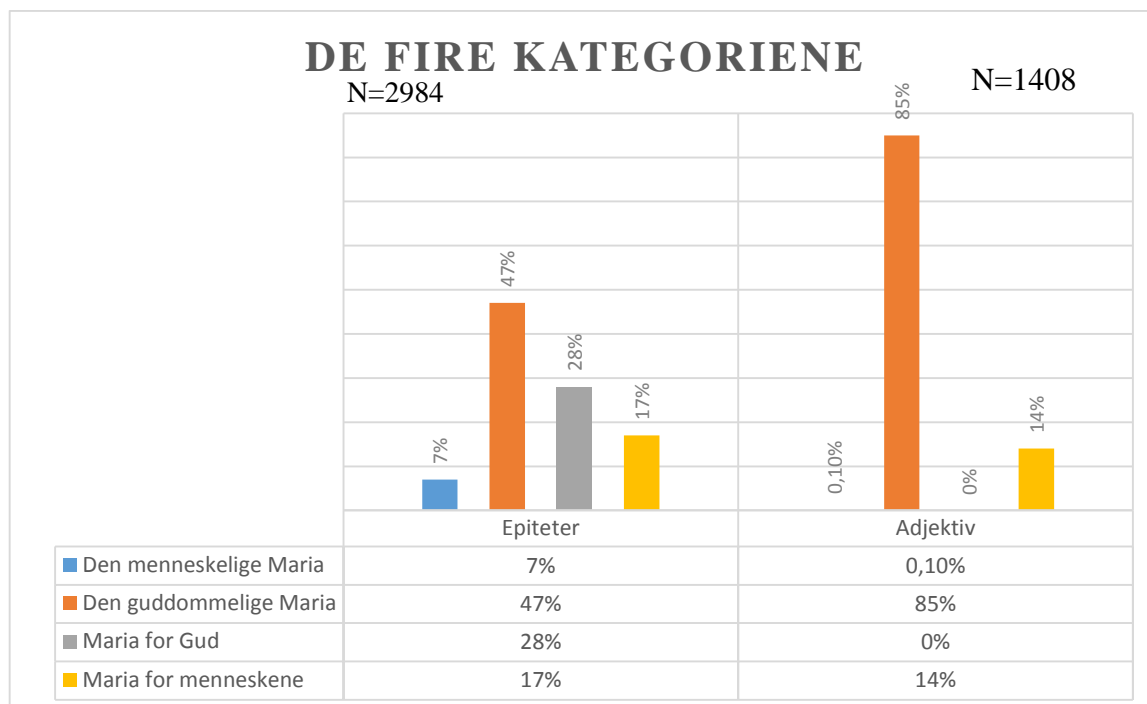
Figur 1

Figur 1 viser de epitetene som er mest frekvente, og dermed forteller noe om hvor viktig ulike sider ved den norrøne Maria var. I denne figuren er bare de vanligste typene tatt med, og summen av prosentene tilhørende de ulike typene vil altså ikke være fullt 100 % fordi det er mange typer med lavere oppslutning enn 5 % som ikke er inkludert.



Figur 2

Figur 2 viser de vanligste adjektivtypene som knyttes til Mariaepiteter eller egennavn. Siden bare de mest frekvente adjektivtypene er tatt med, blir også her summen av de ulike typene mindre enn 100 %, fordi det er flere mindre vanlige adjektivtyper som ikke er inkludert i denne figuren.

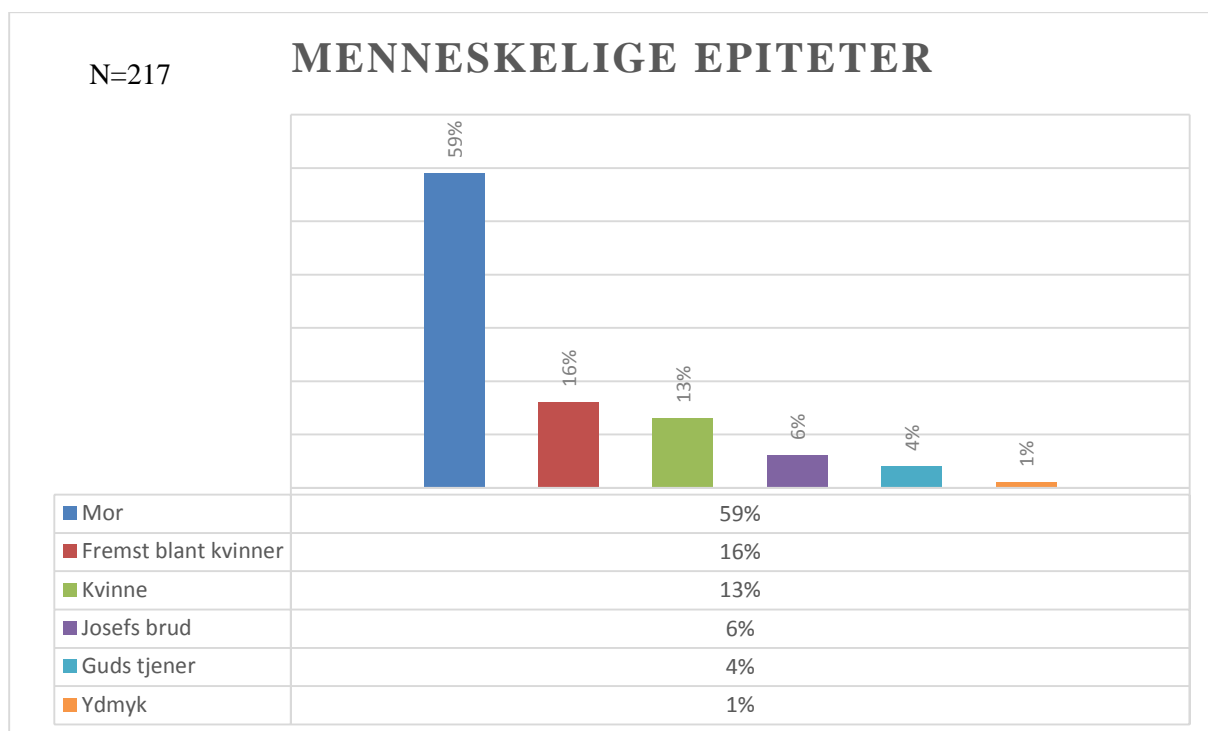


Figur 3

Figur 3 viser fordelingen av epiteter og adjektiv i de fire hovedkategoriene. Denne figuren skal illustrere hvilke hovedtendenser ved den norrøne Maria som er mest framtrede både blant epitetene og adjektivene.

2 MARIA PÅ JORDEN OG I HIMMELEN

2.1 DEN MENNESKELIGE MARIA



Figur 4

Figur 4 viser fordelingen av de epitetene som beskriver Maria som menneskelig. Summen er alle epitetene i kategorien for den menneskelige Maria.

Dette kapittelet skal gi en beskrivelse av de epitetene og adjektivene som viser de menneskelige, jordiske og ydmyke sidene ved Jomfru Maria. Uansett hvilken retning av kristendommen man bekjenner seg til, er de alle enige om en ting om Maria, hun var et menneske. Derfor skulle man kanskje tro at denne kategorien var den mest selvsagte av alle de fire kategoriene, men denne kategorien har vært den som har vært vanskeligst å bestemme innholdet. En av epitettypene som virker som selvsagte i kategorien jordiske epiteter er morepitetene. Allikevel kan disse epitetene ofte ha et guddommelig tilsnitt, som virker mer dominerende enn det menneskelige.

De inkluderes allikevel i kategorien for den menneskelige Maria fordi de viser trekk ved Maria som i utgangspunktet er menneskelige egenskaper. Morepitetene kommer også til dukke opp i kategorien for relasjonen mellom Maria og menneskene.

2.1.1 Kvinne

Den første typen av menneskelige epiteter som skal beskrives er de hvor Maria rett og slett kalles «kvinne». Det er 29 slike kvinneepiteter, og kvinneepitetene utgjør altså en forsvinnende liten andel det samlede epitetmaterialet på 2770 epiteter. 28 av disse 29 kvinneepitetene kommer fra skaldedikt. I et prosamirakel kunne man nøye seg med å bruke for eksempel det personlige pronomenet *hon*, nominativ, singular, eller *hana*, akkusativ, singular, når man refererte til Maria. I et skaldedikt derimot hadde man behov for stor variasjon av ord og uttrykk for å få den kompliserte metrikken til å gå opp. For å oppnå dette helt spesielle inventaret av ord tok man i bruk *heiti* og *kenningar*. Heiti er poetiske synonymer i videre forstand enn slik synonymene blir brukt i prosatekster. De heitiene som brukes for å omtale Maria som kvinne er *sprund*, *sæta*, *víf*, *fljóð* og *svanni*. Det har også blitt brukt tre kenningar som kvinneepitet om Maria, alle er fra samme skaldedikt, nemlig *Brúðkaupvísur*. Kenningar er poetiske omskrivinger med minst to ledd, til erstatning for et ord. Kvinne-kenningene brukt om Maria er: *ljóssi grund vita vazta*, «det lyse landet av varselet til fiskestedet», *Skogul hnossa*, «valkyrie av de dyre eiendeler» og *seiða víkelds oflik vegskorð*, «den unike, edle støtten til vik-ildens kullfisk» (*Brúðkaupvísur*, 2007, 530 og 539). Ti av kvinneepitetene er mer hverdagslige prosaord for kvinne, dette er ord som *drós*, *snót*, *kvennmaðr* og *kona*. *Kona* er det eneste kvinneepitetet som ikke er fra et skaldedikt, det dukker opp i mirakelet «Vor Frues Kaabe» (1871). Det kan dermed virke som at kvinneepitetene brukt om Maria har mer med skaldespråket å gjøre, enn av hvordan Maria ble oppfattet av den norrøne befolkningen i middelalderen. Hvis fokuset på Maria som kvinne hadde vært mer utbredt, ville man nok vente at hun også dukket opp mer enn én gang i andre kildetyper.

Det er mange ulike typer adjektiver som blir brukt i forbindelse med Marias kvinneepiteter. Av disse er det flest som handler om hvor omsorgsfull hun er, dette er adjektivene *ljúfr* og *sótr*, som betyr henholdsvis «kjær, behagelig, vennlig, mild» og «søt, behagelig, kjær». Slike

adjektiv kan være med på å vise Maria som menneskelig, for bildet av en omsorgsfull kvinne kan oppfattes som menneskelig, snarere enn guddommelig. Noen av adjektivene knyttet til kvinneepitetene framstiller Maria som en hellig kvinne. Hun blir da kalt for *sæll* og *signaðr*, som betyr «lykkelig, velsignet» og «velsignet». Slike adjektiv kan tolkes som guddommelige, og Maria som en hellig kvinne hever henne definitivt over de fleste andre kvinner. Da hun blir kalt for kvinne er hun da først og fremst omsorgsfull eller hellig, både menneskelig og guddommelig.

I denne sammenhengen bør det nevnes at en av de få gangene hvor Jomfru Maria blir omtalt i Det nye testamentet så kaller Jesus henne for «kvinne». Dette skjer i bryllupet i Kana (Johannes 2, 4). Warner (1990, 17) har tolket dette som en ærestittel, slik at hun ikke bare er en kvinne, men Kvinnen. Dette kan bety at når Maria omtales som kvinne i skaldediktene, så kan det ha blitt oppfattet som en ærestittel. Allikevel er det viktig å ha med seg at det å omtales som kvinne i et skaldedikt var såpass utbredt, at det kan være vanskelig å se at når Maria blir kalt for kvinne, så betyr det mer enn når andre kvinner blir kalt for det samme. Hvis kvinneepiteter brukt om Maria hadde vært mer frekvente i andre kildetyper enn skaldedikt, og kvinneepitetene for eksempel hadde stått sammen med andre Mariaepiteter som helt tydelig var ment som ærestittel, da ville det vært mer sannsynlig at kvinneepiteter brukt om Maria var en ærestittel. Alt i alt ser altså ikke kvinneepitetene ut til å ha hatt noen særlig stor rolle i det religiøse bildet av Maria i norrøn middelalder, annet enn som et verktøy for å kunne skrive skaldedikt til hennes ære.

2.1.2 Fremst blant kvinner

Maria blir ikke bare kalt for kvinne, men også den fremste blant kvinner. Dette blir hun kalt 34 ganger, altså ørlite mer enn som bare kvinne. Slike epiteter kan være *konungr vífa*, «konge blant kvinner», *fyrst allra kvenna i heiminum*, «fremst av alle kvinner i verden» og *gimsteinn allra meyja* «edelstein blant alle jomfruer». Maria som en edelstein blant jomfruer kan være en allegorisk måte å beskrive Maria på. Maria som edelstein utdypes videre i delkapittel 2.2.9, som omhandler Maria som et guddommelig ornament. Fremst blant kvinner-epiteter er litt mer spredt blant kildetypene enn kvinneepitetene. De er å finne i både mirakler, vitaet og skaldedikt, men også her er skaldedikt den dominerende kilden. Vitaet *Mariu saga* handler først og fremst

om Marias liv her på jorden, og det kan være derfor Maria som en menneskelig, dog høyverdig, kvinne dukker opp her.

Av adjektivene som knyttes til denne type epiteter er det et som går på at hun er verdifull, da hun kalles *gøfugr*, «anselig». Ellers blir hun kalt høytstående, altså *frægr* eller *frægust*, «vidkjent», «mest vidkjent», *kærust*, «mest elsket» og *hæstr*, «mest høytstående». Denne type adjektiv knyttet til Maria som den fremste blant kvinner viser Marias maktposisjon, hun er *hæstr konungr vífa*, «den høyeste kongen blant kvinner», altså en kvinne med mye makt og høy posisjon.

Det er altså litt flere epiteter som forteller at Maria er fremst blant kvinner, enn de som bare forteller at hun er en kvinne. Adjektivene som brukes om fremst blant kvinner-epitetene peker også på hennes framstående posisjon. Dette kan henge sammen med det som ble påpekt i forrige delkapittel, nemlig at «kvinne» kan bli tolket som en ærestittel når det blir brukt om Maria. For fremst blant kvinner-epiteter blir dette mye mer framtreddende enn for kvinneepitetene, siden Maria med slike epiteter blir hevet mer over andre vanlige kvinner. Det må allikevel nevnes at Maria ikke er den eneste kvinnen som blir omtalt som den fremste blant kvinner i skaldedikt, men det er heller ikke bare i skaldedikt at Maria omtales slik. Denne epitettypen har en jevnere fordeling blant ulike kildetyper enn kvinneepitetene, som nesten utelukkende var å finne i skaldedikt. En slik fordeling blant kildetypene for fremst blant kvinner-epiteter indikerer at Maria som den beste og fremste kvinnen var mer enn bare en poetisk nødvendighet, men et reelt uttrykk for at man oppfattet Maria som den beste kvinnen.

2.1.3 Ydmyk

Maria blir omtalt som ydmyk i fire tilfeller i materialet i denne studien: to ganger i form av et epitet, og to ganger i form av et adjektiv som står til et epitet. I alle fire tilfellene er de å finne i skaldedikt, så igjen står vi overfor en omtale som er aller mest typisk for skaldediktingen. Når «ydmyk» blir brukt som epitet kalles Maria *hásæti mjúklætis*, «høysete for ydmykhet, mildhet». Ydmykhet-adjektivet som brukes om henne er *mjúklátr*, «ydmyk, saktmodig». Dette adjektivet står til et mor- og et jomfrueepitet.

Maria som den ydmyke framstår altså ikke som noe som vektlegges i særlig stor grad blant epitetene og adjektivene i materiale i denne studien. Hennes ydmykhet ble vektlagt i stor grad i Europa i deler av middelalderen. Som vi har sett tidligere er Maria den ideelle kvinnen, også i dette materialet med norrøne Mariaepiteter. Et viktig ideal for kvinner i middelalderen var nettopp ydmykhet (Warner, 1990, 179). Selv om den norrøne Maria også var den ideelle kvinnen, slik som den kontinentale Maria, er den norrøne Maria så å si aldri ydmyk. Hvorfor er det sånn? Slike forskjeller mellom den norrøne og den kontinentale Maria og mulige grunner til dette blir diskutert i kapittel 4.

2.1.4 Guds tjener

Maria blir omtalt som Guds tjener åtte ganger i epitetmaterialet. Epitetene som blir brukt da er *ambátt dróttins* og *ambáttar sinnar* (ut fra sammenhengen forstår man at det er Guds tjener som menes med dette epitetet). *Ambátt* betyr «trellkvinne, frille». I dette tilfellet bør nok *ambátt* tolkes som «tjenestekvinne» på grunn av sammenhengen hvor de brukes. Alle brukes nemlig kun i *Mariu saga*, først da Maria blir besøkt av engelen Gabriel, hvor Maria utbryter: *Sé hér ambátt dróttins, verði mér eptir orðum þínum* (*Mariu saga*, 1871, 19). Dette er en parallell til den tilsvarende hendelsen som beskrives i Lukas 1, 38, hvor Maria i den moderne norske oversettelsen sier: «Se, jeg er Herrens tjenestekvinne. La det skje med meg som du har sagt». Senere i *Mariu saga* kaller Maria seg igjen Guds tjener da hun besøker Elisabeth, og Maria sier: [...] *hann leit lítillæti ambáttar sinnar, ok munu héðan af allar þjóðir mik sæla kalla* [...] (*Mariu saga*, 1871, 23). Dette tilsvarer Marias besøk til Elisabeth i Lukasevangeliet, hvor Maria i Lukas 1, 48 sier: «[...] han har sett til sin tjenestekvinne i hennes fattigdom. Og se, fra nå av skal alle slekter prise meg salig». Marias lovsang til Gud da hun besøker Elisabeth blir kalt *Magnificat* (Warner, 1990, 9) og dette kalles den også i *Mariu saga*, men i Lukasevangeliet får ikke denne lovsangen noe navn.

Som nevnt i avsnittet om den ydmyke Maria, ble Maria på kontinentet i større grad framstilt som det store forbildet for kvinners ydmykhet. I denne tradisjonen ble Marias erklæring av seg selv som Guds tjenestekvinne tatt til inntekt for hennes store ydmykhet og disse to typene epitet bør derfor ses i sammenheng. I det norrøne epitetmaterialet dukker Marias ydmyke sider

sjeldent opp, og som Guds tjener kun i spesifikke sammenhenger hvor *Maríu saga* parafraserer Lukasevangeliet. Som man kan se av figur 4, så er Maria som ydmyk og Maria som tjenestekvinne de aller minst frekvente av de menneskelige Mariaepitetene. De er altså de minst vanlige epitettypene, i den minste av de fire kategoriene av epiteter (se figur 3). Den norrøne Maria er altså sjeldent den underordnede, ydmyke tjenestekvinnen. Igjen skiller den norrøne Maria seg fra den europeiske, hvor den ydmyke siden av Maria er mye mer fremtredende, som nevnt i forrige delkapittel. Mulige konsekvenser og grunner vil bli diskutert videre kapittel 4.

2.1.5 Josefs forlovede

Maria har ikke bare relasjoner til Gud eller til menneskeheten som helhet, som vil bli redegjort for senere, hun har også en relasjon som et menneske av kjøtt og blod til et annet menneske av kjøtt og blod, på en måte som andre dødelige mennesker også har. En slik normal menneskelig relasjon som kommer fram i epitetene er når hun blir kalt for Josefs forlovede eller kone. Nå bør det nevnes at selv om Maria og Josef var ektefeller, så ble deres ekteskap i middelalderen ansett for å ikke være som alle andres. De skal nemlig ha levd i fullstendig sølibat gjennom hele ekteskapet, og deres ekteskap ble et forbilde på syndfrie ekteskap i middelalderen (Rubin, 2009, 220). Altså er Maria også som kone hevet over andre gifte kvinner, og et forbilde for dem. Som Josefs forlovede kalles hun *María festarmeyjar Josephs*, *María festarkona þín*, og som Josefs kone blir hun kalt *María kona þín* eller *María eiginkona þín*. Når eiendomspronomenet *þín* brukes forstår man utfra sammenhengen i teksten epitetet er å finne at det er Josef som menes.

Denne type epitet dukker ikke opp ofte, kun 13 ganger i epitetmaterialet. Alle 13 tilfellene er å finne i vitaet *Maríu saga*. Grunnen til dette kan være at det er i denne teksten av alle tekstene som er brukt som kilder at Josef spiller en større rolle, og hvor han omtales mest. I dette vitaet fortelles det om hvordan Josef viser seg å være utvalgt til å være Marias ektemann, og hvordan han tar seg av Maria og Jesusbarnet. Da kan behovet for å definere Maria i relasjon til ham bli større enn det er ellers. Maria blir også kalt for Guds brud, noe som skal redegjøres for senere i kapittelet om forholdet mellom Maria og Gud. Som brud til Gud selv er hun ikke lenger menneskelig, og derfor er ikke disse epitetene tatt med her.

2.1.6

Mor

En type epitete som er vanligere enn de som hittil er blitt gjort rede for er de som beskriver Maria som mor. I dette delkapittelet beskrives «mor» som en menneskelig egenskap Maria innehar, en egenskap hun deler med mange kvinner. Morepitetene finnes i kombinasjon med mange andre epitetttyper, og her blir de kombinasjonene som viser henne som en menneskelig mor beskrevet. Senere diskuteres morepitetene i andre kombinasjoner og kontekster, dette skjer i kapittelet om relasjonen mellom Maria og menneskeheten.

Morepitetene står for 5 % av det samlede norrøne epitettmaterialet (se figur 1), og er da et av de mest frekvente av epitetttypene som beskriver den menneskelige Maria. *Móðir* står alene i de aller fleste måtene morepitetene kan kombineres. Kombinasjoner mellom morepiteter og egennavnet Maria eller St. Maria er vanlige kombinasjoner. En grunn til dette kan være at Maria var så sterkt knyttet til det å være mor, at det da ofte ikke var behov for mer forklaring for eksempel i form av en kombinasjon mellom *móðir* og *María*, eller *móðir* og *sankta María*. Det kan ligge en nyanseforskjell i om Maria omtales som *móðir María* og når hun kalles *móðir sankta María*. Når hun er *móðir sankta María* kan dette sees på som et mer hellig fokus, i og med at hennes helgentittel tas med. Når hun er *móðir María* kan hun på den andre siden oppfattes som mer menneskelig, hun er en mor ved navn Maria. Det finnes til og med to morepiteter å finne blant runeinnskriftene som henviser til Maria. En av disse er å finne på et trestykke fra Bergen (Bergen III, C), en annen er risset inn på kirkeveggen i Nidarosdomen (Nidaros domkirke XX). Det er kun 21 runeinnskrifter på norrønt språk fra middelalderen som referer til Maria enten ved egennavn eller som et Mariaepitete. 17 av disse er kun egennavnet *María*. Av dem som gjengir Mariaepiteter er det altså fire, et av dem er St. Maria, og to av dem er morepiteter. At morepiteter er den klart dominerende av Mariaepitetene i runeinnskrifter kan vitne om hvor viktig dette aspektet ved Maria var for middelaldermenneskene.

En kombinasjon som er forholdsvis vanlig blant de norrøne epitetene er å sette sammen mor- og jomfruepiteter, for eksempel som *mær ok móðir*, *móðir ok mey* eller *mær ok móðir jungfrú sankta María*. Det er en mindre andel av samlede jomfruepiteter som kombinerer «mor» og «jomfru», enn den samlede andelen av morepitetene som kombinerer det samme. En grunn til dette kan være at det er viktigere å understreke at hun er både mor og jomfru samtidig kan være for å vise at hun er fri for all synd, i motsetning til andre mødre. Denne understrekningen av

syndfrihet er kanskje ikke like viktig når man omtaler henne som jomfru, for det er mer innbakt i konseptet jomfrudom, enn det er for moderskap, som jo utgangspunktet innebærer at man må synde ved å oppgi sin jomfrudom. Å være jomfru og mor samtidig framstår som et umulig paradoks for de fleste. Så når epitetene mor og jomfru settes sammen dannes et guddommelig mysterium for de kristne i middelalderen, for det å kunne være begge deler samtidig, kan bare skje ved Guds innvirkning.

Noen adjektiv som opptrer i sammenheng med morepiteter er relevante for dette delkapittelet, fordi de belyser dette menneskelige epitetet i guddommelig eller jordisk lys. Av de mer jordiske adjektivene som brukes om Maria som mor har vi, som tidligere nevnt, adjektivet *mjúklátr* som betyr «ydmyk, saktmodig», som brukes en gang i sammenheng med *móðir*. Disse to dukker bare opp en gang i materialet i denne studien. To ganger blir Maria omtalt som den fruktbare moren, *frjósum móðir*. En slik kombinasjon er ganske naturlig, det er jo viktig for en mor å være fruktbar. I denne sammenhengen bør det nevnes at det også brukes epiteter som beskriver Maria som en plante. Planteepiteter brukt om Maria kan tolkes som allegorier, altså som ytre symboler med større indre mening enn det ser ut til på overflaten (Härdelin, 2005, 290). Slike planteepiteter kan for eksempel være *hæst blóm* og *blómstr allra blómstra*, altså «den høyeststående blomsten» og «blomsten over alle blomster». Blomster er et mangefasettert symbol, som skal diskuteres senere, men en av de symbolske betydningene er nytt liv, og dermed også fruktbarhet (Biedermann, 1992, 47).

Et interessant adjektiv som knyttes til Marias morepiteter er *úgipt*, «ulykkelig». Når Maria omtales som *úgipt móðir*, «ulykkelig mor» kan dette sees som en norrøn versjon av det latinske uttrykket *mater dolorosa*, «den lidende mor». Maria er den ulykkelige lidende moren fordi hun må se sin sønn bli korsfestet, og ingen føler denne smerten som henne (Rubin, 2009, 109). I kapittel 4 blir Maria som ulykkelig mor diskutert videre.

Det finnes også noen adjektiv som gir morepitetene et mer guddommelig tilsnitt. Dette er adjektiv som forteller at Maria er en syndfri mor. Maria som mor er *skírr*, «ubesmittet, uskyldig», *flekklauss*, «uplettet, ren, ubesmittet» og *úsnortinn*, «urørt». Slike sammensetninger av «syndfri» og «mor» bør ses i sammenheng med kombinasjonene av mor- og jomfruepiteter. Maria var mor, men uten den syndige aktiviteten alle andre kvinner må gjennom for å bli mødre.

Morepitetene er da altså det hyppigste av de menneskelige epitetene (se figur 4). Grunnen til dette kan være at denne egenskapen hennes viktigste menneskelige trekk. Dette frekvente

jordiske epitetet får allikevel ofte en himmelsk vri ved at hun blir både mor og jomfru samtidig, og hun er mor og allikevel syndfri.

2.1.7 Oppsummering av den menneskelige Maria

Fortellinger slik som *Maríu saga* levner ingen tvil om Maria var et menneske, født av menneskelige foreldre, og levde som et menneske. Allikevel blir denne siden av Maria veldig lite vektlagt i det norrøne epitetmaterialet. Antall epiteter eller adjektiv som til sammen viser hennes menneskelige sider står for kun 7 % av de samlede norrøne epitetene (se figur 3). Det er også veldig få adjektiv som beskriver hennes utseende, det er kun seks adjektiv av til sammen 1408 som beskriver henne som vakker, som «*prúðr*», «*fagr*» og «*vænn*». Den lave frekvensen av slike adjektiv tyder på at Maria som en vakker kvinne var lite i fokus.

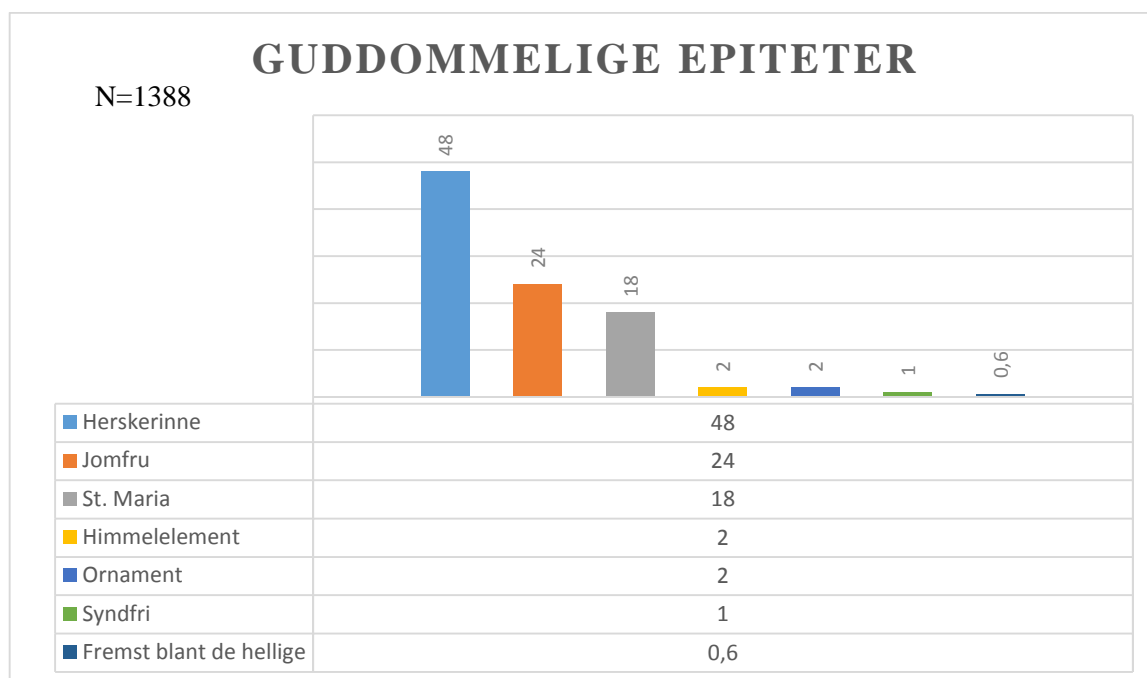
Aller viktigst var det at den menneskelige Maria var mor, den omsorgsfulle og beskyttende, slik figur 4 viser. Deretter var Maria en kvinne, enten bare en kvinne eller den fremste blant kvinner. Når den norrøne Maria først er et menneske, er hun altså mor og kvinne.

Da Maria får epiteter og adjektiv som beskriver henne som et menneske får disse ofte en vri slik at hun framheves som selve arketypen av kvinne og mor. Som kvinne er hun ikke bare en kvinne, hun er aller mest den fremste blant kvinner. Som mor er hun ikke bare det, hun er den største moren, som vil bli demonstrert senere. Slik blir i utgangspunktet menneskelige egenskaper opphøyd til himmelske proporsjoner. Når hun på den måten opphøyes kan Maria sies å være det ultimate forbildet for mennesker, og spesielt kvinner. Her fikk middelalderens mennesker en kvinne som bare var et menneske, men allikevel det mest syndfrie mennesket og den aller mest omsorgsfulle og beste moren. Dette var mye å strekke seg etter for vanlige mennesker.

Av alt det Maria kunne være i den norrøne middelalderen var hun altså minst av alt et menneske. Allikevel er den menneskelige Maria til stede i det norrøne materialet. En viktig grunn for det kan være at Maria måtte vises som et menneske for å underbygge det viktige teologiske dogmet om at Kristus var både sann Gud og sant menneske, slik at han kunne frelse menneskene ved å lide og dø som et menneske for deres synder (Rasmussen og Thomassen, 2002, 102). Sin

menneskelige kropp fikk nemlig Kristus fra Maria (Rubin, 2009, 115), og for at hun skal kunne gi sin sønn en menneskelig kropp må Maria være et menneske.

2.2 DEN GUDDOMMELIGE MARIA



Figur 5

Figur 5 viser fordelingen av de ulike typene epiteter som betegner Maria som guddommelig. Summen er alle epitetene i kategorien for den guddommelige Maria.

Den guddommelige Maria er den klart største kategorien blant de fire kategoriene jeg har valgt å dele de norrøne Mariaepitetene og adjektivene inn i. Denne kategorien står for 47 % av Mariaepitetene (se figur 3). Blant alle adjektivene som står til Mariaepitetene står de guddommelige adjektivene for hele 85 % av totalen (se figur 3). Den guddommelige kategorien består av epiteter og adjektiv som opphøyer og guddommeliggjør Maria opp til himmelske høyder på mange ulike måter. Det er de epitetene og adjektivene som fokuserer på hva som gjør Maria annerledes enn alle andre mennesker. For som dette kapitlet kommer til å vise: Maria sprenger virkelig grensene for hva det er mulig å gjøre og være for et menneske, og hun når de himmelske høyder til fulle. Derfor kan denne kategorien stå som en motsats til de epitetene og adjektivene som viser Marias menneskelige og mer alminnelige sider, som det ble redegjort for i forrige kapittel. Dette kapitlet går igjennom de guddommelige Mariaepitetene og adjektivene gruppe for gruppe.

2.2.1

St. Maria

En viktig epitetteppe er den som her blir kalt St. Maria, som da altså er *sankta María* i ulike kombinasjoner eller alene. Leddet *sankta* setter Maria i sammenheng med andre helgener, altså som en av helgenene. St. Maria kan knyttes til det som beskriver Maria som et menneske, fordi det er mennesker som er helgener, på samme måte som det er mennesker som er mødre. Likevel blir St. Maria i denne avhandlingen inkludert i kategorien for den guddommelige Maria. Grunnen til det er at dette epitetet understreker Maria som en hellig skikkelse, og føyer seg inn blant mange viktige epitetter og adjektiver som opphøyer Maria og understreker hennes hellige kvaliteter. St. Maria står for 9 % av de samlede Mariaepitetene, og er derfor blant de viktige Mariaepitetene (se figur 1). Blant alle epitetene i kategorien for den guddommelige Maria står den for 18 %, og er dermed den tredje største typen i denne kategorien (se figur 4).

De adjektivene som oftest står til *sankta María* understreker hennes hellighet enda mer. Klart flest av adjektivene som står til dette epitetet forteller hvor hellig hun er, hvor hun omtales som for eksempel *blezaðr*, «velsignet», *sæll*, «lykkelig, velsignet» og *signaðr*, «velsignet». Like etter følger gruppen av adjektiver som står til *sankta María* er de som omtaler henne som omsorgsfull. De adjektivene som brukes da er *mildr*, «barmhjertig, nådig, kjærlig, velvillig», *sótr*, «søt, behagelig, kjær» og *mjúkr*, «mild, blid». De står også som oftest i superlativformen, så hun er ikke bare mild, søt og snill, men den mildeste, søteste og snilleste. Når denne type adjektiv står til *sankta María* er de å finne i miraklene. Disse miraklene fokuserer på forholdet mellom Maria og menneskene fordi de forteller om hvordan Maria hjelper mennesker på ulike måter. Dette kan være en grunn til at St. Maria blir omtalt som den omsorgsfulle i denne kildetypen.

Sankta María kan kombineres med andre epiteter på ulike måter. Den klart mest vanlige kombinasjonen er *frú sankta María*, og er enda mer vanlig enn de tilfellene der *sankta María* står alene. En grunn til at *frú sankta María* er så frekvent kan være at *frú* var med på å skille Maria fra andre helgener, og gjøre henne mer opphøyd andre helgener. Det er også en lite frekvent epitetteppe som peker på at Maria kan ha blitt sett på som mer opphøyd enn andre helgener, nemlig de epitetene som viser Maria som dronningen blant alle de hellige. Tidligere har vi sett at Maria var den fremste blant kvinner, og selv i selskap med hellige mennesker var hun den beste. Disse epitetene er som følger: *María dróttning postolum guðs*, *María dróttning*

postolum dróttins, dróttning allra heilagra manna, dróttning allra heilagra og dróttning er omnium sanctorum. Noe som er verdt å merke seg er at Maria i de to første eksemplene blir regnet som en av Kristi apostler, og ikke bare det, hun er deres dronning. Helt fra kristendommens første århundrer har det versert fortellinger om at Maria etter Kristi død og oppstandelse bar vitne om sin sønn og utførte mirakler (Rubin, 2009, 55-56). I Mariaprekenen i gammelnorsk homiliebok blir det forklart hvorfor Maria er den beste blant de hellige:

Hun var den første kvinne som lovet å leve et liv i kyskhed. Og dette lærte hun ikke av andre menneskers eksempler eller formaninger, for i det etterlignet hun Guds engler. Nå kan gode mennesker føre det samme rene liv som Maria førte før hun fødte Kristus, og likevel er hennes renhet mer verd enn andres, for det ligger større ære i det å vise gode eksempler enn i å etterligne dem (Salvesen og Gunnes, overs., 1971, 111).

St. Maria er som vi nå har sett en dominerende type Mariaepitet, og det ser ut til å ha vært viktig å understreke hennes tilhørighet til helgenene. Hun er allikevel ikke bare en vanlig helgen, hun er *frú sankta Mária og dróttning allra heilagra manna*, den beste av alle Guds helgener. Når det er behov for å utbrodere Maria som helgen ved å føye til adjektiv blir gjerne hennes hellighet ytterligere understreket og den store omsorgen hun viste folket holdt fram.

2.2.2 Hellige adjektiver

Når alle ulike adjektiv som fokuserer på Maria som hellig samles i en gruppe ser vi at denne gruppen er den suverent største av alle adjektivene som blir brukt om Maria, med en andel på 60 % (se figur 2). Disse hellige adjektivene står også for den største andelen av alle de adjektivene som blir brukt for å opphøye Maria til de himmelske sfærer. De adjektivene som er inkludert i denne gruppen er *sæll*, *heilagr*, *sannheilagr*, *blezaðr* og *signaðr*.

Adjektivet *sæll* er den mest dominerende av alle de hellige adjektivene. Den står for 38 % av alle adjektivene brukt om Maria (se figur 2), og er det adjektivet som oftest blir brukt for å beskrive Maria som hellig. I spesielt to kildetyper er *sæll* et framtrædende adjektiv. I vitaet står *sæll* for 53 % av alle adjektivene som blir brukt om Jomfru Maria i disse tekstene, og i miraklene

står *sæll* for 48 % av Marias adjektiv. *Sæll* ha noe forskjellige betydninger, som «lykkelig, sitter i gode livsvilkår» eller «velsignet».

Det nest vanligste av de hellige adjektivene er *heilagr* og *sannheilagr*. *Heilagr* betyr «hellig» eller «ukrenkelig». *Sannheilagr* betyr «virkelig hellig», og er altså en ytterligere understrekning av Marias hellighet. Etter *heilagr* og *sannheilagr* er *blezaðr* og *signaðr* adjektiv som beskriver Maria som hellig, og både *blezaðr* og *signaðr* betyr «velsignet».

Når disse adjektivene skal beskrive Maria som hellig, står de oftest i sammenheng med egennavnet Maria. I halvparten av disse tilfellene er egennavnet kombinert med epiteter på ulike måter, som for eksempel *heilug guðs móðir María* eller *sæll María dróttning*. Det nøytrale egennavnet får en mer verdiladet tolkning når det kombineres med slike ladede adjektiver og epiteter, sett ut ifra et teologisk standpunkt, jamfør egennavnet som en mer nøytral betegnelse i kapittelet om metode. Ellers står adjektiver fra den hellige gruppen også sammen med Guds mor-epiteter, som *blezuð móðir himnakonungs*. De hellige adjektivene kan også stå sammen med herskerinneepiteter, som for eksempel *sæll dróttning*. Her får da to veldig sentrale norrøne Mariaepiteter en utfylling fra den viktigste gruppen med adjektiver, og disse kombinasjonene framstår som erketypiske framtoninger av den norrøne Maria.

De hellige adjektivene er dominerende når Maria skal beskrives. Det er en tydelig indikator på at man beskrev den norrøne Maria aller best ved at hun var hellig. Både adjektivene *sæll*, *blezaðr* og *signaðr* kan bety at Maria var velsignet. I denne sammenhengen bør det nevnes at da man i *Maríu saga* beskriver Gabriels hilsen til Maria, *Ave Maria*, brukes frasen: [...] *þú ert blezut framar öllum konum* (*Maríu saga*, 1871, 358). Denne hendelsen er også beskrevet i Lukas 1, 28, en av de få gangene hvor Maria er hovedpersonen eller nevnes i det hele tatt i Det nye testamentet. Maria er da den som Gud har velsignet, kanskje mest av alle siden hun fikk den store æren av å bli Guds mor. Når man da ser dette i sammenheng med de frekvente St. Mariaepitetene, trer et bilde av en viktig hellig skikkelse fram: Hun er full av Guds nåde og velsignet over alle Guds skapninger.

2.2.3 Jomfru

Det å være jomfru kan sies å være en menneskelig egenskap, heller enn en guddommelig. Man må være et menneske for at det skal gi mening å omtale noen som jomfru, og det er en tilstand som Maria deler med mange mennesker. Allikevel har jeg valgt å sette Maria som jomfru i den guddommelige kategorien. Grunnen til dette er det sterke fokuset på Marias syndfrihet, som vil bli redegjort for i dette kapittelet. I Marias syndfrihet er hennes jomfrutilstand så tett sammenfiltret med de andre måtene hun er syndfri på, at det ikke gir mening å skille ut jomfru-aspektet spesielt. Marias unike jomfrudom og ekstraordinære syndfrihet skiller henne så mye fra andre mennesker, at det gir henne et sterkt guddommelig preg.

Jomfruepitetene står for 12 % av alle de samlede epiteterne brukt om Jomfru Maria (se figur 1), og kan derfor fortjene å regnes blant de sentrale norrøne Mariaepitetene. Når Maria omtales som jomfru brukes det epiteter som *mey*, *meyja*, *mær* og *jungfrú*. Hun kan også omtales som *meydómr*, altså som selve konseptet jomfrudom. De få gangene *meydómr* blir brukt som et Mariaepitet kombineres det med adjektivet *sannr*. Hun er da sann jomfrudom. Betegnelsen gir inntrykk av at hun da er høyt hevet over vanlige jomfruer. Marias jomfrudom ble et sentralt element i kristendommen helt fra kristendommens spede begynnelse, og er i fokus i noen av de tidligste skriftene vi har overlevert på kontinental basis (Rubin, 2009, 11). Helt fra 300-tallet av var det en tradisjon om at Maria ikke bare var jomfru da hun ble gravid med Kristus, kroppen hennes beholdt sin jomfrutilstand selv etter Kristi fødsel, og hun kjente aldri noen mann senere i sitt liv (Rubin, 2009, 27).

I de aller fleste tilfellene hvor hun omtales som jomfru står jomfruepitetet helt alene. Maria er da som oftest bare jomfruen, uten mer utfylling. Det ser altså ut til at det ikke var behov for å utdype mer om hvem som menes. Tett etter kommer kombinasjonen av jomfruepitet og egennavn, som for eksempel som *mey María* eller *jungfrú María*. Denne sammensetningen er den nest største gruppen. Selv om Maria kan kalles arketypen av jomfruer, er det ganske mange jomfruer i den kristne tradisjonen, både som jomfruhelgener og jomfrumartyrer. Dette kan være grunnen til at det noen ganger er behov for å understreke at det er Jomfru Maria som menes, og ikke en annen jomfru.

Jomfruepitetene kan også kombineres med epiteter som omtaler Maria som Guds mor, for eksempel *mær ok móðir guðs* eller *mær guðs getandi*. *Getandi* betyr «mor, føder». Dette er en

svært vanlig kombinasjon i epitetmaterialet. Det er nok ikke så underlig, da det å være jomfru og det å være Guds mor var to av de viktigste attributtene Maria hadde, og er Mariamystikkens største paradoks.

Hvilke adjektiv er det så som knyttes til Maria som jomfru? Først og fremst var hun den hellige jomfruen. Adjektiv som på ulike måter beskriver henne som hellig står for hoveddelen av alle adjektivene brukt om Marias jomfruepiteter, for eksempel *blezuð mær* eller *sæll mey*. Som vist i delkapittel 2.2.3 om den hellige Maria er denne type adjektiv den aller vanligste av alle adjektivene brukt om Maria, så det er ikke overraskende at det også er det viktigste for å beskrive Maria som jomfru. Andre adjektiv som det heller ikke er så overraskende at de knyttes til Maria som jomfru forteller at hun er syndfri. Maria som jomfru kan også omtales som verdifull eller høytstående, som for eksempel *dýr mey* eller *hæst mey María*. *Dýrr* betyr «kostbar, ypperlig, herlig» og *hæstr* betyr «høyeste». Begge disse typene adjektiv er med på å opphøye Maria som jomfru. En annen type adjektiv som brukes i tilknytning til jomfruepitetene er de som omtaler henne som evig, *eilif mær María* eller *æverandi skír mær*, som betyr «evig jomfru Maria» og «evig ren jomfru». Som tidligere nevnt sluttet Maria aldri å være jomfru, og Marias evige jomfrudom ble vedtatt som et dogme allerede på det første laterankonsilet i 649 (Warner, 1990, 66).

Av adjektivene som brukes i tilknytning til jomfruepitetene er det noen få som spiller på hennes menneskelige sider. Som tidligere nevnt omtales hun en gang som den ydmyke jomfruen, *mjúklát meýja*. Mer vanlig er adjektiv som forteller om at hun er den omsorgsfulle jomfruen. Hun kan da betegnes med adjektiv som *mildr*, «barmhjertig, nådig, kjærlig, velvillig», *mjúkr*, «mild, blid», *blíðr*, «blid, vennlig, behagelig», *þýðr*, «vennlig», *sótr*, «søt, behagelig, kjær» og *ynnigr*, «elskelig». Det som dominerer adjektivene brukt om Maria som jomfru er de guddommelige adjektivene. Til denne gruppen regner jeg adjektiv som beskriver henne som hellig, evig, syndfri, utvalgt, velsignet og mye mer. Den høye frekvensen av slike guddommelig adjektiv i tilknytning til Marias jomfruepiteter er dermed enda et argument for å behandle jomfruepitetene som et guddommelig epitet, snarere enn et menneskelig.

2.2.4 Andre syndfrie epiteter og adjektiv

Marias syndfrihet er så stor at det når himmelske høyder (Rubin, 2009, 303-304), og derfor har jeg det med blant de guddommelige adjektivene. Det er mange ulike adjektiver som blir brukt for å beskrive Maria som syndfri, dette er *skírr*, *hreinn*, *úflekkaðr*, *flekklauss*, *úsnortinn*, *heill* og *úskaðr*.

Adjektivet *skírr* betyr «ublandet, ubesmittet, uskyldig, klar, blank», og er det vanligste av de syndfrie adjektivene. Nettopp dette med at Maria var ubesmittet kunne diskuteres. Det var ingen tvil i middelalderen om at Maria var født uten arvesynden alle andre mennesker bare kan bli kvitt gjennom dåpen. Det store stridsspørsmålet var om hun ble unnfanget uten arvesynden eller om denne ble fjernet gjennom Guds nåde da Maria lå i mors liv (Rubin, 2009, 173-176 og 303-305). I *Maríu saga* gis det uttrykk for at Maria ble unnfanget med arvesynd fordi hun var unnfanget etter samkvem mellom mann og kvinne, men i mors liv rensset Gud henne for all synd. Maria ble ifølge *Maríu saga* altså unnfanget med arvesynd, men født uten den (*Maríu saga*, 1871, 6).

Et annet vanlig syndfri adjektiv er *hreinn*. *Hreinn* betyr «ren, ubesmittet, ublandet, klar, skinnende». For ikke bare beholdt Maria sin jomfrurenhet, hun syndet heller aldri på noen annen måte, hverken i ord eller gjerning (Rubin, 2009, 156), så «ærlig» er en passende betydning for Maria.

De to adjektivene *úflekkaðr* og *flekklauss* blir også brukt om Maria. De er semantisk sett nært i slekt, for *úflekkaðr* betyr «ubesmittet, ren» og *flekklauss* betyr «uplettet, ren, ubesmittet». Betydningene av ordene refererer både til at hun hadde en kropp som var uten lyte og fullstendig fri for påvirkning fra kjødelig synder, og til at hun aldri syndet på noen måte, slik var hennes sjel også ren og lytefri. Et adjektiv som viser Marias syndfrihet er adjektivet *úsnortinn*, som betyr «urørt». Maria omtales da *úsnortinn móðir*, den som får barn uten å være rørt av en mann.

De to siste syndfrie adjektivene skal beskrives her er *heill* og *úskaðr*. *Heill* betyr ikke overraskende «hel, udelt, ubrutt, uskadd», og *úskaðr* betyr «uskadd, uavkortet». Disse to adjektivene viser hvordan man så på jomfrukroppen. Jomfrukroppen var nemlig hel og ubrutt, og dermed var det ikke mulig å korrumpere den (Rubin, 2009, 27). Hvordan Maria fortsatt kunne ha en hel jomfrukropp etter å ha født Kristus ble forklart med at hun var som et glass

hvor solens stråler skinte gjennom uten å skade det. På samme måte kunne verdens sol, Kristus, gå gjennom sin mors kropp uten at kroppen hennes mistet sin jomfruelige og ubrutte tilstand (Rubin, 2009, 161-162). Med en slik plettfri sjel og kropp kunne Maria tas opp til himmelen med både kropp og sjel av sin sønn (Rubin, 2009, 139).

Marias syndfrihet kunne også uttrykkes gjennom epiteter på andre måter enn at hun ble omtalt som jomfru. Det er kun 11 slike syndfrie-epiteter som ikke er jomfrue-epiteter, men sammen med de mange syndfrie adjektivene og jomfrue-epitetene er de med på å danne et bilde av Marias absolutte renhet. For slik som Maria kunne omtales som *meydómr* selv, kunne hun også kalles for syndfriheten selv. Det ble gjort ved å kalle henne *hreinfíð sjálf*, «renlevenhet selv», *háleit frygðin allra dygða himins ok jarðar*, «den høye fryden over alle dydene til himmelen og jorden», *dúfa dygðar hreinfífis*, «duen av dyder og renlevenhet», *dygð*, «dyd» og *skærleikr* «renhet». Syndfrie-epitetene kan ha hatt større tyngde enn de syndfrie adjektivene. Maria er ikke den eneste som omtales som ren og syndfri innenfor kristendommen, men det er adskillig færre som blir omtalt som selve begrepet av renlevenhet og dyd slik som Maria blir.

Maria er helt unik ved å være det eneste mennesket som ble født uten arvesynd, og som heller aldri syndet i løpet av sitt liv (Warner, 1990, 237). Kristus var som kjent både Gud og menneske, og derfor var Maria den eneste av Guds skapninger som greide å være helt syndfri uten å være Gud selv. Hun ble derfor det største forbildet mennesker kunne ha, for hun som var et menneske kunne greie dette. Hun var som et speil på hvordan man skulle leve et dydig liv (Rubin, 2009, 27).

2.2.5 Utvalgt og unik

Det er en liten gruppe adjektiv og epiteter som fokuserer på Maria som en unik skapning. Dette er adjektivene *einkanligr* og *oflíkr*, og det lange epitetet *qðlandisk einslig privilegia umfram alla menn aðra*.

Epitetet *qðlandisk einslig privilegia umfram alla menn aðra* er et noe kronglete epitet. Det forekommer i prologen til *Maríu saga* i to ulike tekstvitner. Epitetet kan oversettes slik: «den som mottar et unikt privilegium framfor alle andre mennesker». Dette er det eneste epitetet som

forteller hvor unik og spesiell Maria er på en slik måte. Hvilket privilegium er det så Maria er den enestående mottaker av? Jo, hun er den som er utvalgt til å bære fram Kristus og dermed bli mor til Gud selv.

Adjektivet *einkanligr* betyr «særskilt, særegen, usedvanlig», og jeg har derfor valgt å tolke dette adjektivet slik at det forteller noe om hvor unik Maria er blant alle Guds skapninger. *Einkanligr* står til fire ulike epiteter, Maria som jomfru, hjelper og plante. Hun kalles da *einkanlig mær*, «unik jomfru», *einkanlig ván ok hjálp allra manna* «unikt håp og hjelp for alle menn», *einkanlig ván allra manna*, «unikt håp for alle menn» og *einkanligt olífuþré*, «unikt oliventre». Dette oliventreet skal beskrives nærmere i delkapittelet om allegorier senere i dette kapittelet. *Einkanligr* i forbindelse med hjelperepiteter kan spille på at Maria er menneskenes særskilte hjelper og håp, som det beskrives i kapittelet om forholdet mellom Maria og menneskene.

Adjektivet *oflíkr* er noe vanskeligere å få tak på. *óf-* er et forsterkende prefiks som betegner en overdrivelse. Dette adjektivet er bare å finne et sted i materiale i denne studien, nemlig i skaldediktet *Brúðkaupvísur* (2007, 539). I oversettelsen av skaldediktet i skaldediktsutgaven som brukes som kilde i denne avhandlingen oversettes *oflíkr* med «unik». *Oflíkr* står der i sammenheng med en kenning for kvinne som brukes til å referere til Maria. Hun er da den unike kvinnen, på samme måten som at hun er *einkanlig mær*.

Som det har blitt redegjort for tidligere er Maria helt spesiell i sin ekstraordinære syndfrihet og hun er den fremste, til og med blant helgenene. Adjektivene *einkanligr* og *oflíkr*, og epitetet *qðlandisk einslig privilegia umfram alla menn aðra* er uttrykk for de samme trosforestillingerne. Maria er også unik med at hun er særskilt utvalgt, som adjektivene *einkanligr* og *oflíkr* også kan uttrykke. Det var nemlig Guds plan helt fra tidenes morgen at Maria skulle bære fram Kristus (Warner, 1990, 237).

2.2.6 Høytstående

Det er både noen epiteter og noen adjektiv som i rene ord lovpriser Maria for å være et spesielt rosverdig og høytstående menneske. Tidligere har vi sett at lovprisningen av Maria har handlet om spesifikke egenskaper ved henne, som at hun er syndfri og hellig. Nå skal vi se på epiteter

og adjektiv hvor Maria rett og slett bare blir beskrevet som høytstående og fantastisk, uten at mer forklaring er nødvendig.

Det er ikke mange epiteter som faller i denne gruppen, kun ti epiteter til sammen, hvor seks er fra skaldedikt og fire er fra *Mariu saga*. Disse epitetene er som følger: *vegr*, «ære, anseelse», *æra*, «ære», *grein lofs*, «særskilt tilfelle av lovprisning», *vegr lýðs*, «folkets ære», *lofað nafn*, «lovprist navn», *lof mannlígs kyns*, «menneskeslekters lovprisning», *lof trúlyndra manna*, «trofaste menneskers lovprisning». Som vi kan se så går de fleste av disse epitetene ut på hvordan Maria æres og lovprises, spesielt av menneskene. Maria og menneskene har et spesielt nært forhold, som skal utdypes nærmere i kapittelet om Maria for mennesker.

Adjektiver som priser Maria som den høytstående er vanligere enn epitetene som gjør det samme. Denne type adjektiver står for 7 % av alle adjektiv brukt om den norrøne Maria (se figur 2). Noen av disse adjektivene dukker ikke opp mer enn én eller to ganger i materialet i denne studien. Dette gjelder disse adjektivene: *ágætr*, «fotrinnelig, utmerket», *fremst*, «dugelig, djerv, fremst», *frumtígnaðr*, «utmerket», *máttugr*, «mektig», *sannhróðigr*, «i sannhet rosverdig», *yfirvættis*, «overmåte, særdeles» og *tignaðr*, «anseelig, verdig».

Det er noen høytstående adjektiv som er mer frekvente. Det aller vanligste er *háleitr*. *Háleitr* betyr «oppløftet, opphøyd». Et svært vanlig adjektiv i den høytstående gruppen er *hárr* eller superlativformen *hæstr*. *Hárr* betyr blant annet «høy, viktig, stor, av høy stand, gjev». Disse to vanligste adjektivene i denne gruppen forteller altså hvor opphøyd den norrøne Maria er. Ellers blir disse høytstående adjektivene også brukt noen få ganger om Maria: *völdugr*, «mektig, anseelig», *ríkr*, «stor, anseelig, mektig, fornem» og *virðiligr*, «ærefull, anseelig». Her er altså ikke Maria bare høyt hevet over andre, hun er også mektig, fornem og ærefull. De to siste adjektivene som bør nevnes i den høytstående gruppen refererer til Marias gode rykte. Dette er *frægr*, som betyr «meget omtalt, vidkjent», og *lofligr* som betyr «rosverdig, berømmelig».

I en tredjedel av tilfellene hvor høytstående adjektiv brukes, så brukes de i superlativformen. Så når Maria omtales som høy, mektig og vidkjent, er hun ikke bare det. Hun er også den høyeste beholderen, mektigste dronningen og den mest vidkjente kvinnen, *hæsta höfuðkastali*, *völdugasta heimsins dróttning*, og *frægast víf*. Her er da enda flere eksempler på at når den norrøne Maria er noe, så er hun den beste.

De vanligste formene for høytstående adjektiver forteller altså hvor viktig, mektig og anseelig Maria er. Hun framstår dermed som en kongelig, en kvinne med stor makt og høy anseelse.

Nettopp slik blir hun framstilt i en av de viktigste epitettypene til den norrøne Maria, nemlig Maria som herskerinne.

2.2.7 Herskerinne

De epitetenene som portretterer Maria som en herskerinne på ulike måter er en av de viktigste epitettypene som brukes om den norrøne Maria. De står for hele 24 % av alle de norrøne Mariaepitetene, kun slått av Guds mor-epiteter (se figur 1). Herskerinneepitetene er det viktigste av de guddommelige epitetenene, og utgjør der hele 48 % (se figur 5). Det er ikke bare i norrøne tekster at Maria som herskerinne var viktig. Også i kunst fra norrøn middelalder blir Maria portrettert som en dronning, blant annet i flere alterfrontaler. Motivet kalles Maria i majestet, og viser Maria sittende på en trone og med en krone på hodet. Hun har også flotte klær på seg, verdig en dronning (von Achen, 1996). De norrøne herskerinneepitetene er å finne i flere kildetyper, men helt klart vanligst er de i mirakelfortellingene, hvor 70 % av herskerinneepitetene kommer fra. *Maríu saga* står for 17 % og herskerinneepiteter fra skaldediktene utgjør 9 %.

Det er to ulike måter Maria omtales som herskerinne på. Den ene varianten er *frú*. Dette er en hedersbetegnelse for kvinner, og det er dermed en måte å heve Maria over den gjengse kvinne eller helgen. Den andre måten er ved å kalle henne *dróttning*, som er den vanligste. *Dróttning* er en mye mer opphøyd tittel enn *frú* når vi ser hva Maria er dronning over.

Det viser seg å være veldig mye den norrøne Maria er dronning over. Hun er dronning over alle folk: *dróttning fyrða*, «menneskers dronning», *móðir ok dróttning yfir allar þjódir*, «mor og dronning over alle folk» og *drottning heims ok gotna*, «verden og folkets dronning». Maria er også englenes dronning: *yfirdróttning englanna* og *englanna dróttning*. Maria blir ofte assosiert med engler, hun fikk budskapet om at hun skulle bli Guds mor fra en engel, og de er hennes følgesvenner i mange situasjoner i middelalderkunst og fortellinger om henne. Englenes tilstedeværelse viser Maria som en som hører himmelen til (Rubin, 2009, 305-306). Maria er også rett og slett dronning over alle skapninger *dróttning allra skepna*, og alle ting, *dróttning allra hluta*. Det er da heller ikke overraskende at Maria er selve himmelens dronning, *himinríkis dróttning María* og *dróttning himna*, og dronningen over både himmel og jord, *dróttning himins*

ok jarðar. Kort og godt, Maria er dronning over hele verden, *heimsins dróttning*, *dróttning allra veralda* og *heimsins höfðingi*. Denne siste betegnelsen, høvding over verden, skulle man kanskje tro var en tittel forbeholdt Gud selv, men her det er altså et tilfelle hvor det er Maria som får denne tittelen.

Maria kan altså omtales som herskerinne på flere nivåer. Hun kan være fruen og hun kan være dronningen, uten at det spesifiseres hva hun er dronning over. På den høyeste tronen sitter hun som dronning over hele verden.

De adjektivene som knyttes til de norrøne herskerinneepitetene utdyper ytterligere hvordan Maria er som dronning og frue. Det adjektivet som oftest knyttes til herskerinneepitetene er adjektiv som forteller at hun er hellig. Da kan hun beskrives som for eksempel *sælust frú mín*, *helgasta dróttning María* eller *blezut dróttning himins ok jarðar*. Hellige adjektiv er som tidligere nevnt den vanligste typen adjektiv brukt om den norrøne Maria (se figur 2), og herskerinne er den nest vanligste epitettypen (se figur 1). Denne kombinasjonen av adjektiv og epitet kan derfor sies å være et uttrykk for en typisk framstilling av den norrøne Maria, hun er den hellige dronningen og den velsignede fruen.

Det er også vanlig at Maria blir omtalt som den verdifulle fruen eller dronningen. Hun omtales da som for eksempel *dýrasta dróttning himins ok jarðar*, «den kosteligste dronningen over himmel og jord». Slike adjektiv kan ha en forsterkende effekt på herskerinneepitetet, de utpensler hvordan hun er den virkelig flotte dronningen. Den neste gruppen med adjektiv som står til herskerinneepitetene er de som beskriver Maria som omsorgsfull. Hun kan da kalles for eksempel *milldasta veralldar dróttning*, «den nådigste verdens dronning». Slike kombinasjoner av omsorgsadjektiver og herskerinneepiteter kan peke mot at Maria er menneskers dronning, som dronning over folk, jorden og hele verden, og hun har dermed en spesiell omsorg for menneskene. I kapittelet om relasjonen mellom Maria og menneskene blir Maria som menneskers dronning diskutert spesielt.

Den siste typen adjektiv som bør trekkes fram i forbindelse med herskerinneepitetene er de adjektivene som beskriver Maria som høytstående. Da kan hun kalles for eksempel *hæsta dróttning heims*, «den høyeste dronningen over verden» eller *volldugasta heimsins dróttning*, «den mektigste dronningen over verden». Slike kombinasjoner av adjektiver og epiteter er med på å opphøye Maria enda mer, som den høyeste og mektigste dronningen.

Maria er i den unike posisjonen at hun er både et menneske og samtidig dronning over himmel og jord, som sitter tronet ved sin sønns side i himmelen. Kristus og Gud er således *dróttinn* og parallelt er Maria *dróttning*. Det er Gud selv som har valgt ut Maria til å være hele verdens dronning, hun er *María dróttning Krists*. Etter hennes død og himmelfart krones Maria til dronning i det hellige bryllupet med Maria som brud og Kristus som brudgom (Rubin, 2009, 306). Hun er da *dróttning ok brúðr*, «dronning og brud» og *kórónuð Krists unnusta*, «den kronede Kristi elskede». Som Kristi brud kan Maria også brukes som symbol på kirken, fordi både kirken og Maria kan omtales som Kristi elskede. Maria som symbol på kirken blir gjort rede for i kapittelet om Maria for Gud. Hvis noen dødelige dronninger skulle bli for hovmodige kunne disse epitetene minne dem på deres plass, for det er Maria som er *dróttning allra dróttninga*, «dronning over alle dronninger», *höfuðdróttning*, «hoveddronning» og *yfirdróttning*, «overdronning».

2.2.8 Allegorier

Det er to epitettyper som framstiller Maria som guddommelig på en mer allegorisk måte enn de andre epitettypene i denne kategorien. Å tolke noe allegorisk innebærer at man tolker en ytre hendelse eller gjenstand som et symbol på et mer skjult mysterium (Härdelin, 2005, 290). De to epitettypene som jeg mener framstår som allegorier er ornamentepiteter og himmelelementepiteter.

2.2.9 Allegorier – Ornament

Det er noen epiteter hvor Maria framstilles som et verdifullt og dyrebart objekt, og denne typen epiteter har jeg valgt å kalle ornamentepiteter. Det er 25 tilfeller av slike epiteter i epitetsmaterialet, så disse epitetene utgjør 2 % av de guddommelige epitetene (se figur 5). Dette er altså ikke en spesielt dominerende type epiteter, men de forteller allikevel noe om hvordan den norrøne Maria kunne bli framstilt.

En måte hun kunne omtales med et ornamentepitet er ved at hun ble kalt for *prýði*, som betyr «pyrd, ære, heder». Når denne varianten dukker opp kalles hun for *prýði*, *prýði heims*, «verdens pyrd», *prýði jofra*, «hødvingers pyrd», *prýði himneskra manna*, «himmelske menneskers pyrd» eller *prýði jarðaríkis manna*, «pyrden til jorderikets mennesker». Hun kan også omtales som *dýrð*, som betyr «ære, herlighet». Da kalles hun *dýrð deilis*, «styrerens herlighet» eller *dýrð himneskra fagnaða*, «den himmelske gledens herlighet».

Det aller vanligste epitetet når Maria omtales som ornament er at hun kalles for *gimsteinn*. *Gimsteinn* betyr «edelstein, juvel», og må da sies å være det ultimate ornament. Når Maria omtales som en edelstein kan hun bli kalt *gimsteinn*, *gimsteinn konungs himna*, «himmelkongens edelstein» eller *gimsteinn allra gimsteina*, «edelstein blant edelsteiner». Som oftest når dette epitetet blir brukt blir hun omtalt som edelsteinen eller juvelen blant kvinner, slik som *gimsteinn kvinna*, *gimsteinn vífa*, «juvelen blant kvinner», *gimsteinn brúða*, «edelsteinen blant bruder» eller *gimsteinn allra meyja*, «juvelen blant jomfruer». Slike epiteter hvor Maria er juvelen blant kvinner er, som nevnt i delkapittel 2.1.2, også en måte å fortelle at Maria er den fremste blant kvinner. I tillegg kan det bety at hun er en juvel eller edelstein. At Maria er en juvel kan selvsagt bety at hun er vakker, flott og verdifull, slik juveler er. Allikevel er det flere betydninger som kan ligge i et slikt epitet. En tolkningsmåte baserer seg på Johannes' åpenbaring:

En av de sju englene som hadde de sju skålene, fylt av de sju siste plagene, kom bort til meg og sa: «Kom, jeg skal vise deg bruden, Lammets hustru.» I Ånden førte han meg opp på et stort og høyt fjell og viste meg den hellige byen, Jerusalem. Den kom ned fra himmelen, fra Gud. Byen hadde Guds herlighet og strålte som den kosteligste edelsten, som krystallklar jaspis. [...] Muren var bygd av jaspis, og byen selv var av rent gull, lik det klareste glass. Grunnsteinene i bymuren var prydet med edelstener av alle slag. (Johannes' åpenbaring, vers 9-11 og 18-19, kapittel 21).

Som tidligere nevnt er det en godt etablert tradisjon hvor Maria er Kristi brud, og her er Lammets Kristus. Maria er da altså det nye Jerusalem som skal komme etter apokalypsen (Warner, 1990, 94). Dette nye Jerusalem er bygd av edelsteiner, og dermed kan epiteter hvor Maria kalles en edelstein bringe assosiasjoner til det nye Jerusalem, kanskje spesielt for de som var godt skolert i teologiske spørsmål.

Edelsteiner kan også stå som symbol på det evige og uforanderlige (Warner, 1990, 100). Noen få ganger i materialet i denne studien blir det brukt adjektiver om Maria som beskriver henne som evig. Adjektivene som blir brukt er blant annet *eilífr*, *eilífligr*, *æverandi* og *ævinligr*, som alle betyr «evig». I tillegg brukes også *úprotandi*, «det som ikke tar slutt, uten ende» og *úmæliligr*, «umålelig, endeløs». Maria er den som er evig og uten alder (Warner, 1990, 95).

2.2.10 Allegorier – Himmelement

Med himmelementepiteter mener jeg epiteter som framstiller Maria som noe man assosierer med himmelfæren, som for eksempel ulike typer lys eller en stjerne. En epitetvariant som assosierer Maria med noe himmelsk er de som kaller Maria for lys. Dette er epiteter som *geisli lopta*, «himmelens lysstråle», *birti*, «lys, glans» og *skin veraldarinnar*, «verdens lys». Igjen kommer et epitete som man skulle tro var forbeholdt Kristus, slik som med *heimsins höfðingi*, for det er Kristus som tradisjonelt blir omtalt som verdens lys. I den sammenheng bør det nevnes at Maria også kan kalles *móðir ljósins*, «lysets mor», hvor hun da både assosieres med himmelfæren og kalles Guds mor. Som nevnt under redegjøringen for Maria som jomfru blir det argumentert for at Maria kunne beholde sin jomfrukropp intakt etter Jesu fødsel fordi hun var som et glass som lyset, Kristus, passerte gjennom uten å skade det.

Maria kunne også kalles for havets stjerne, *sjóvarstjarna* og *morgins ok sjóvar stjarna*, «morgenens og havets stjerne». Marias navn skal ha betydd «havets stjerne», på latin *stella maris* (Rubin, 2009, 114), hvor det spilles på likheten mellom «Maria» og *maris*. På norrønt kan man også ha den samme assosiasjonsleken, for på norrønt betyr også *marr* «hav», gjerne brukt som førsteledd i substantiv, som for eksempel *marabotn*, «havbunn». I et norrønt mirakel om hvordan Maria hjelper noen mennesker til sjøs står det: *Nafn heilagrar Maríe þýðist sjóvarstjarna, þvíat hon er öllum helgum mönnum bjartari ok öllum máttugari til hjalpar* (Abbedens råd, 1871, 787). «Den hellige Marias navn betyr havets stjerne fordi hun er mer skinnende enn alle andre hellige menn og hjelp for alle mektige». Dermed kan Maria som havets stjerne også være et uttrykk for Maria som den store hjelperen, som diskuteres i kapittelet om Maria for menneskene. Det er andre himmelementepiteter som kan knyttes an til Maria som hjelper: *birti blindra manna*, «blinde menns lys» og *ljós myrkranna*, «lys i mørket». Det ser

dermed ut som det å være et lys for verden og menneskene er både en måte å vise fram den guddommelige og opphøyde Maria, og den omsorgsfulle Maria.

Et annet spennende type epitete i himmelement-gruppen er de som kaller Maria for det første dagslyset som kommer over horisonten før sola står opp: *dagsbrún*, «dagens frembrudd, det første dagskjær» og *ljós dagsbrún ins fagra heims*, «lys dagskjær i den fagre verden». I *Maríu saga* står det at Maria blir sammenlignet med *dagsbrún* fordi da hun bar Kristus inne i seg var det et tegn på at den mørke natten var over, og frelsens dag var på vei (*Maríu saga*, 1871, 58-59). Som nevnt tidligere i dette delkapittelet kan Maria også kalles morgenstjerne, den stjernen som viser at dagen snart er der. Det er også et annet epitete som viser Maria som et tegn på at frelsen er på vei, nemlig når Maria kalles et oliventre, *einkanligt olífutré*, «unikt oliventre». Et oliventre kan være et fredstegn, for slik som duen kom med en olivenkvist til Noa for å vise at flommen var over, så er Guds mor Maria den som bærer bud om at Gud og menneskene igjen skal slutte fred gjennom Kristus (Rubin, 2009, 271).

Det er også noen adjektiv som knytter Maria til himmelske elementer, nemlig de adjektivene som beskriver henne som lysende. De adjektivene som brukes er *ljóss*, *bjartr* og *skinandi*, som alle betyr «klar, lysende, skinnende». Slike adjektiv kan også referere til Marias skjønnhet, i tillegg til å ses i sammenheng med Maria som himmelement.

Marias assosiasjon med ulike himmelementer og som den lysende og skinnende kan også sees i sammenheng med det som kalles den apokalyptiske Maria. Som tidligere nevnt blir Maria kalt for det nye Jerusalem som skal komme etter apokalypsen. I tillegg blir det også satt likhetstegn mellom Maria og denne kvinnen i Johannes' åpenbaring: «Et stort tegn viste seg på himmelen: en kvinne som var kledd i solen, med månen under sine føtter og med en krans av tolv stjerner på hodet.» (Johannes' åpenbaring, 12, 1). Det er altså Maria som skal komme kledd med disse himmeltegnene, og da er hun den apokalyptiske Maria (Warner, 1990, 93).

Maria som himmelement kan altså tolkes allegorisk på mange måter, og gi mangeslungne assosiasjoner. Hun er da guddommelig, vakker, omsorgsfull, fredstegn og apokalyptisk, og dermed kan en epitete-gruppe stå som eksempel på Marias mange roller og attributter.

2.2.11 Verdifull

Det er andre måter enn å bruke ornamentepiteter som kan vise hvor dyrebar den norrøne Maria er. Man kunne også bruke adjektiver som forteller at hun er verdifull. Denne gruppen med adjektiv står for 9 % av alle adjektiv brukt om Maria (se figur 2). Det er mer vanlig å omtale Maria som dyrebar eller verdifull ved å bruke adjektiver, enn ved å bruke epiteter som ornamentepiteter.

Hvilke adjektiver er det så som blir brukt for å beskrive Maria som verdifull og dyrebar? Det er noen av disse adjektivene som kun dukker opp noen få ganger. Dette er *gøfugr*, «gjev, gild, stor», *ágætr*, «ypperlig, gjev», *ítr*, «prektig, gild», *listugr*, «gløgg, staselig», *dýrðligr*, «dyrebar, gild», *dýrðarfullr*, «herlig, ærerik», *tíguligr*, «staselig, gild», *lystiligr*, «behagelig, gild, lekker» og *vegligr*, «staselig, gild».

Av de mer frekvente verdifulle adjektivene er *dýrr* det vanligste. *Dýrr* betyr «kostbar, ypperlig, herlig». Andre verdifulle adjektiver er *mætr*, «anseelig, verdifull», *dýrligr*, «dyrebar, fortreffelig» og *gøfugligr*, «gjev, gild». Ut ifra denne fordelingen av adjektivene kan man se at den verdifulle norrøne Maria er gild, gjev og dyrebar. Det skal også nevnes at i nesten halvparten av tilfellene hvor verdifulle adjektiv brukes om Maria, så står de i superlativform, slik som *dýrust*, *mætust* og *dýrðligust*. Maria er da ofte ikke bare kostbar og gjev, hun er den mest kostbare og gjevste, slik det passer seg en edelstein og herskerinne.

De verdifulle adjektivene er forholdsvis jevnt fordelt mellom kildene skaldedikt, vita og mirakelfortellinger. Sammen med at det er det tredje viktigste adjektivet (se figur 2) kan det peke på at den dyrebare norrøne Maria var viktig.

2.2.12 Oppsummering av den guddommelige Maria

Den guddommelige Maria er utvilsomt den aller viktigste av de fire kategoriene for den norrøne Maria, både for epitetenes hennes, og adjektivene som står til dem, som vi kan se av figur 3. Den norrøne Maria er først fremst den hellige helgenfruen og dronning over himmel og jord.

Dette kapitlet har vist at også den norrøne Maria er den fremst og beste, hun står over mennesker, helgener og engler og hun er æret av Gud selv. Rubin (2009, 217 og 303) ser de samme tendensene for den europeiske Maria. *Maríu saga* kan fortelle: *Þu berr fram einkanligan sigr, þvíat engin maðr er þinn maki hvarki i himinsríkis curia né á jarðaríki* (*Maríu saga*, 1871, 360-361). «Du bærer fram en enestående seier, for ikke noe menneske er din like, hverken blant himmelens bestyrere og ikke på jorden». Som den guddommelige herskerinnen viser Maria stor selvstendighet. Når det redegjøres for hvilken stor hjelp Maria gir til menneskene i kapitlet om Maria for menneskene skal vi se at hun blir enda mer selvstendig.

3 DEN RELASJONELLE MARIA

I de to påfølgende kapitlene redegjøres det for epitetter som fokuserer enten på relasjonen mellom Maria og Gud eller relasjonen mellom Maria og menneskene. Når jeg her skriver Gud menes det både Kristus og Gud, og jeg veksler mellom disse to betegnelse. I epitetmaterialet brukes begge disse to betegnelse om hverandre, om enn med en overvekt av Gud framfor Kristus. Marias relasjon til Gud framstår som selvsagt, uten en sterk forbindelse til Gud hadde ikke Maria hatt den rollen hun har i kristendommen i middelalderen. Ut fra denne relasjonen til Gud springer også Marias legitimitet i hennes relasjon til menneskene. Denne relasjonen er også sterk, og komme til uttrykk på mange måter, som vi skal se i kapittel 3.2.

3.1 Maria for Gud

I dette kapittelet vil det bli redegjort for de epitetene som forteller noe om Marias relasjon til Gud. Slik det kommer fram av figur 3 er denne kategorien med epiteter den nest største av de fire kategoriene jeg har valgt å dele materialet inn i, med 28 % av epitetene. Denne relasjonen mellom Maria og Gud er også viktig å utforske fordi den er grunnlaget for Marias posisjon i kristendommen, og dermed også hennes forhold til menneskene og hennes guddommelighet.

3.1.1 Guds mor

Den norrøne Maria kan ha mange roller, men den aller viktigste rollen hennes er å være Guds mor. Dette kommer tydelig fram i figur 1, som viser at Guds mor-epitetene står for 28 % av alle de norrøne Mariaepitetene, og dermed er det aller vanligste Mariaepitetet. Hva innebærer det så at Maria er Guds mor? Det har tidligere i kirkehistorien vært store kontroverser rundt spørsmålet om Maria som Guds mor. Diskusjonen har dreiet seg om nøyaktig hvilken del Maria

er mor til, og henger sammen med hvordan ulike grupper mente Jesus Kristus som vesen var sammensatt. På begynnelsen av 400-tallet var det minst tre forskjellige måter Maria kunne være mor på som var oppe til diskusjon. Maria ble nemlig kalt både *Theotokos*, bærer av Gud, *Anthropotokos*, bærer av mennesket og *Christotokos*, bærer av Kristus (Rubin, 2009, 44). Hvis man så ser på det norrøne materialet kommer det fram at det er ulike måter Maria omtales som mor. Aller vanligst er en kombinasjon av *móðir* og *guðs* på forskjellige måter, for eksempel *móðir guðs* eller *guðs móðir*. Dette tilsvarer da Maria som *Theotokos*, og dette ble også den tittelen som gikk seirende ut av striden (Rubin, 2009, 48). Her bør det også nevnes at Maria kan omtales som gudeføderen, *guðs getara* eller *guðs getandi*, eller som føderen av Guds sønn, *guðs son getandi*. Mennesket Maria ble da altså mor til Gud selv. Slik ble Kristi vesen som samtidig var både fullt ut menneske og fullt ut Gud ivaretatt, for han var Gud og født av et menneske (Rubin, 2009, 48). I et norrønt Mariamirakel blir det slått fast at Maria er mor til både mennesket og Gud, da Jesusbarnet og Maria i et syn viser seg for en munk, og Jesusbarnet sier til sin mor: *Guð ok maðr fðddisk af þínu skærasta holdi* (Abbed Hugo og Djævelen, 1871, 477), «Gud og mann fødte seg av din reneste kropp». Maria gav av sin kropp til Kristus, og det er bare fra Maria at han får sin menneskelige form (Rubin, 2009, 27 og 115), fordi hun er hans eneste menneskelige forelder. Derfor var det også nødvendig å påpeke at Maria var et menneske, for å vise at Kristus både var Gud og menneske.

Allikevel kan Maria i det norrøne materialet også omtales med en kombinasjon av *móðir* og *Jesu*, *Krist* eller begge deler: *móðir Jesu*, *móðir Krists* og *móðir dróttins Jesu Krists*. Den er ikke særlig framtreddende, men er allikevel til stede. Maria som *móðir Jesu* eller *móðir Krists* er nok mer et uttrykk for den vekslingen man hadde i middelalderen mellom å bruke både navnet Gud og Kristus om hverandre uten særlig skille mellom dem (Rasmussen og Thomassen, 2002, 141), enn at man mente at Maria også kunne være *Christotokos*.

Guds mor-epitetene kan også komme til uttrykk ved å kombinere *móðir* med ulike herskerepiteter for Gud eller Kristus. Dette kan være enkle uttrykk som *móðir dróttins*, «herrens mor», *móðir hins hæsta konungs*, «mor til den høyeste kongen» eller *móðir himnakonungs*, «himmelkongens mor». Det kan også være mer kompliserte versjoner, som *móðir siklings sunnu grundar*, «mor til høvdingen over solens marker» eller *móðir mærdvalds dróttas*, «mor til ærestyreren over folket». Slike mer kompliserte herskerepiteter for Gud kommer gjerne i skaldedikt, som jo som nevnt liker sine kronglete kenninger. Slike kombinasjoner framstiller Maria som en kongemor, og kan vise tilbake til Maria selv som dronning. I senmiddelalderen

ble Maria flittig brukt som skytshelgen og emblem for Europas kongelige (Rubin, 2009, 286). Derfor kan det ha vært viktig å framstille Maria både som en dronning selv, og som en kongemor. Slik kunne man vise til en guddommelig orden med et kongelig hierarki for å rettferdiggjøre sitt eget jordiske kongedømme. Maria var dronning over himmel og jord, og mor til kongen over hele verden (i tillegg til å være brud til den selvsamme kongen, men det kommer senere i dette kapittelet). Så med henne som skytshelgen var man sikret en solid støtte.

Det finnes også varianter over Guds mor-epitetene som vektlegger forskjellige aspekter ved Gud eller Kristus. Et av dem er hvor Maria kalles for «lysets mor», *móðir ljósins*. Som nevnt i forrige kapittel om den guddommelige Maria kunne Maria gjennom sine epiteter assosieres med ulike typer himmelelementer og lys, og hennes sønn blir flere steder i Det nye testamentet omtalt som lys, for eksempel i Johannes 1, 9, hvor det når Kristus kommer til verden blir skrevet «Det sanne lys, som lyser for hvert menneske, kom nå til verden». Som mor til verdens sanne lys kunne Marias kropp forbli ubrutt etter fødselen, slik en lysstråle kan passere gjennom glass uten å knuse. Hun blir også kalt for *móðir sannleiks*, «sannhetens mor». Igjen kan et bibelvers underbygge omtalen av Kristus som sannheten, for i Johannes 14, 16 sier Jesus om seg selv: «Jeg er veien, sannheten og livet». Maria kan også bli kalt for frelserens mor, som i *móðir lausnara*, «forløserens mor» og *gróðarans móðir*, «frelserens mor». Hun kan til og med bli omtalt som skaperens mor, *skaparans móðir*.

Helligheten ved Marias rolle som Guds mor kommer sterkt til uttrykk i adjektivene som knyttes til Guds mor-epitetene. Hun er da *heilagr*, *blezaðr* og *sæll*. Hun er da *heilug guðs móðir María*, «hellige Guds mor Maria», *eilifliga blezut guðs móðir*, «evige velsignede Guds mor» eller *sæla guðs getara*, «hellige Guds føder». Slike sammensetninger mellom Guds mor-epiteter og hellige adjektiv er ikke overraskende. Marias hellighet stråler ut fra sin utvalgte rolle som Guds mor.

Den neste gruppen med adjektiv som blir brukt om Maria som Guds mor, er de som framstiller henne som omsorgsfull. Dette er adjektiv som *huggóðr*, «velvillig, kjærlig», *dyggr*, «tro, trofast, god, trygg», *gæzkumildr*, «vernegod», *miskunnsamr*, «nådig, barmhjertig», *elskuligr*, «elskelig, kjærlig», *ynnigr*, «elskelig», *sótr*, «søt, behagelig, kjær», *mildr*, «barmhjertig, nådig, kjærlig, velvillig», *mjúkr*, «mild, blid» og *kærr*, «elsket, kjærlig». Maria kan da omtales som *gæzkumild móðir Jésús*, «vernegode Jesu mor», *sótaþta guðs móðir*, «søtteste Guds mor», *dygg móðir dróttins* «trygge Herrens mor» eller *mildazta guðs móðir María*, «mildeste Guds mor Maria». Sammensetninger mellom det å være omsorgsfull og det å være mor, og Guds mor til og med,

ble nok opplevd som en naturlig sammenheng. Det å være omsorgsfull ble et av Marias sentrale karaktertrekk i middelalderen, og denne omsorgsfullheten har sin ytterste opprinnelse i at Maria er Guds mor.

Like etter de omsorgsfulle adjektivene følger de adjektivene som beskriver Maria som den verdifulle Guds mor. Dette er adjektiv som *dýrr*, «kostbar, ypperlig, herlig», *listugr*, «gløgg, staselig», *mætr*, «gjev, gild», *vegligr*, «staselig, gild» *ítr*, «prektig, gild», *tíguligr*, «staselig, gild», *dýrligr*, «dyrebar, gild», *gøfugligr*, «gjev, gild» og *dýrðligr*, «dyrebar, gild». Maria kan også beskrives som den høytstående Guds mor. Dette gjøres med adjektiv som *háleitr*, «opphøyd, herlig», *virðiligr*, «ærefull, staselig, prektig», *völdugr*, «mektig, gjev» og *ágætr*, «ypperlig, gjæv». Sammen med de verdifulle adjektivene er de høytstående adjektivene med på å opphøye Maria, selve Guds mor: som fordi hun ble utvalgt til å være Guds mor, fikk den aller største nådegaven et menneske kan få av Gud.

Den aller viktigste epitettypen for den norrøne Maria er helt klart Guds mor-epitetene, som det framgår av figur 1. Den norrøne Maria er da først og fremst Guds mor, før hun er noe annet. Marias sentrale rolle i kristendommen springer ut i fra hennes posisjon som den som er utvalgt til å være mor til Gud selv. Så sterk er hennes rolle at Kristus blir omtalt som Marias sønn i to norrøne Mariamirakler, *Jesus María son* og *Kristi María son* (Theophilus, 1871, 409 og Vor Frues Kaabe, 1871, 989). En slik omtale av Kristus kan man for øvrig også finne i Bibelen, i Markus 6, 3: «Er ikke dette tømmermannen, sønn av Maria [...]?».

3.1.2 Beholder

En annen måte Marias relasjon til Gud har blitt beskrevet med har vært gjennom det jeg kaller beholderepiteter. Dette er epiteter som spiller på forestillingen om Maria som en bolig, for eksempel for Gud eller Den hellige ånd, altså at hun har disse inne i seg. Maria kan i europeisk tradisjon bli kalt *domus Dei*, Guds bosted (Rubin, 2009, 155). Slike epiteter springer ut av trosforestillingen om at Maria bar Kristus inni seg, og dermed også bar Gud selv inne i sin kropp. Beholderepitetene kan dermed kalles allegoriske epiteter fordi de bruker metaforer til å beskrive guddommelige fenomener.

Det er mange måter Maria kan bli beskrevet som en beholder på, og de vanligste er at hun blir kalt en *hóll*, som betyr «hall, stort hus». Maria kan da bli kalt *hóll Krists*, «Kristi hall» *hóll guðs*, «Guds hall» *hóll miskunnar dróttins*, «herrens miskunnshall» eller *hóll himnakonungs*, «himmelkongens hall». Maria kan også kalles for *herbergi*, som betyr «herberge, hus, rom». Da kan hun omtales som *herbergi guðs*, «Guds herberge» eller *herbergi heilags anda*, «Den hellige ånds herberge». Betegnelsen *hásæti* blir også brukt om Maria, *hásæti* betyr «høysete». Når Maria kalles *hásæti várs herra*, «vår herres høysete» eller *himnakonungs háseti*, «himmelkongens høysete», kan dette tolkes som en type beholderepiteter fordi de forteller om at Gud er i Maria. Beholderepitetene kan også ta form av betegnelsen *bygð*, altså «bosted, bygt land». Maria kan da bli omtalt som *bygð allra dygða himins og jarðar*, «bosted for alle dyder i himmel og på jord» eller *bygð manndygða*, «bosted for menneskedydene». Betegnelsen *musteri* blir også brukt som beholderepitet. *Musteri* betyr «kirkebygning, tempel», og Maria kan da omtales som *musteri heilags anda*, «den hellige ånds tempel», *sins sonar musteri María*, «sin sønns tempel Maria» eller *musteri konungs eilífrar dýrðar*, «tempel til kongens evige dyder». Som vi kan se av denne gjennomgangen av de viktigste versjonene av beholderepitetene så sammenlignes Maria som oftest med forskjellige typer bygninger, og da gjerne viktige bygninger, som høysete, hall eller tempel.

Det er flere versjoner av beholderepiteter som bare dukker opp en eller to ganger i materialet. Et av dem er *grund*, som betyr «land, flat jordstrekning», og brukes i *grund anda guðdóms* «landet til guddommens ånd» i skaldediktet *Vitnivísur af Mária* (2007, 756). *Grund* kan dermed ses i sammenheng med *bygð*, som som sagt også kan bety «land», i tillegg til «bosted». To versjoner av beholderepitetene er nært beslektet med hverandre er *hásætiss stóll* og *øndvegi*, som betyr henholdsvis «høysetestol» og «stedet der høysetet står». Disse to er da også veldig nærme semantisk sett til det tidligere nevnte *hásæti*. Den fulle betegnelsen Maria får når disse to beholder-versjonen har blitt brukt er *heilagrar þrenningar hásetiss stóll*, «den hellige treeninghets høysetestol» og *øndvegi greindra fararblóma guðdóms*, «høyseteplassen til den delte guddommens pryd».

Det er også flere versjoner av beholderepitetet som bare dukker opp en gang i materialet i denne studien, og som betegner Maria som en bygning eller et bosted. Dette er *búð*, «oppholdssted, telt», *hertjald*, «hærtelt» og *rann*, «stort hus». Maria blir da kalt *hátt rann*, «det høye storhus», *hertjald konungs aldar*, «den evige kongens hærtelt» og et enkelt *búð*, «oppholdssted, telt». En annen gruppe med lite frekvente versjoner av beholderepitetet er de som betegner Maria som

en gjenstand som kan brukes til oppbevaring eller lignende. Dette er *skrín*, «skrin, relikvieskrin», *ker*, «kar» og *brunnr*, «brønn». I sin fulle betegnelse kalles da Maria for *hæsta ker kosta konungs byrstalls*, «det høyeste karet for dydene til kongen av vindstallen», *miklu makligast ker miskunnar með guði einum*, «det mest verdige kar for miskunn med den ene Gud» i skaldediktet *Máriúdrápa* (2007, 486-487), *dýrt skrín himinstýris*, «kostelige skrin til himmelstyreren» og *lystiligr brunnr*, «gilde brønn».

Hvem er det så Maria er beholder for? Materialet viser at hun kan være beholder for *guð* eller *guðdóm*, altså «Gud» eller «guddommen», som i *herbergi guðs*, «Guds herberge», *høll guðs*, «Guds hall», *þndvegi greindra fararblóma guðdóms*, «høyseteplassen til den delte guddommens pryd» eller *grundin anda guðdóms*, «landet til guddommens ånd». Det kan også blir brukt ulike epiteter for Gud eller Kristus for å beskrive hva som er inne i Maria. Dette er tilfelle i for eksempel *hásæti várs herra*, «vår herres høysete», *høll miskunnar dróttins*, «herrens miskunnshall», *skrín himinstýris*, «himmelstyrerens skrin» og *høll himnakonungs*, «himmelkongens hall». Maria kan også være bolig for dyder. Dette kommer fram i *bygð allra dygða himins og jarðar*, «bosted for alle dyder i himmel og på jord» og *bygð manndygða*, «bosted for menneskedydene».

Så Gud og Kristus kan være inne i Maria, og dette er kanskje ikke så overraskende med tanke på alle epitetene om Maria som både Guds og Kristi mor. Maria kan også være bolig for dyder, som vi har sett. Heller ikke dette bør overraske med tanke på Marias mange dyder og kvaliteter. Noe som er mer overraskende er at Maria også kan være bolig for Den hellige ånd, og til og med hele treenigheten. Maria blir beskrevet som en beholder for Den hellige ånd i epitetene *hitnandi høll heilags anda*, «varmende hall til Den hellige ånd», *herbergi heilags anda*, «Den hellige ånds herberge» og *musteri heilags anda*, «Den hellige ånds tempel». Dermed kan Maria være bolig for alle de tre delene i treenigheten, og i dette epitetet er hun beholder for alle tre på en gang: *heilagrar þrenningar hásætiss stóll*, «den hellige treenighets høysetestol». Med slike epiteter blir Marias relasjoner stadig flere, og hennes rolle enda større. For en ting er å være mor til Kristus, Sønnen, enn annen ting er å bære hele treenigheten inni seg. Hvis vi tar med adjektivene som står til et av beholderepitetene brukt om Maria, så får vi enda en forbindelseslinje mellom Maria og hele treenigheten: *gøfugt þrískipað þndvegi greindra fararblóma guðdóms*, «den gilde og tredelte høyseteplassen til den delte guddommens pryd». Maria som høysetestol er altså selv tredelt, dette nok for at hun skal kunne romme den delte

guddommen, treenigheten. Også i den europeiske middelaldertradisjonen kunne Maria omtales som bolig for treenigheten, og som treenighetens følgesvenn (Rubin, 2009, 153 og 288).

Adjektiv som blir brukt om Maria som beholder er blant annet de som beskriver henne som høytstående, som i *hárr*, «høy, viktig, stor, av høy stand, gjev» og *háleitr*, «oppløftet, opphøyd». Hun kan også kalles verdifull, som *gøfugr*, «gjev, gild, stor» og *lystiligr*, «behagelig, gild, lekker», bred som i *breiðr*, eller verdig, som i *makligr*. Alle adjektivene viser hennes verdighet som bolig og beholder for Gud, Kristus, Den hellige ånd og hele treenigheten på en gang.

I europeisk Mariatradisjon i middelalderen blir hun sammenlignet med Noas ark (Rubin, 2009, 80), for hun er den som bærer på menneskets frelse. Hun blir også kalt den nye paktens ark (Warner, 1990, 11). Den gamle paktens ark var kisten som holdt de ti bud Moses fikk av Gud, og var et tegn på forbundet mellom jødene og Gud. Maria bærer på ham som skal komme med det nye forbundet mellom Gud og menneskene, nemlig Kristus, og derfor blir Maria den nye paktens ark. Som tidligere nevnt så kan Maria kalles for *musteri* som betyr «kirkebygning, tempel». Dette peker på et interessant aspekt ved Maria som en beholder for det guddommelige. For hvilke andre steder er det Gud holder til? Jo, det er i kirken. Så når Gud er å finne både inni Maria og inni kirken, så kan Maria brukes som symbol på kirken som helhet. Begge er da tilholdssted for Gud og det er da gjennom kirken og Maria man kan finne frelsen. I middelalderkunst var det et vanlig motiv å framstille den gamle pakten, *synagogia*, og den nye pakten, *ecclesia* eller kirken, som to kvinner, den ene fallert og den andre ung og seirende. *Ecclesia*-kvinnen deler så mange likhetstrekk med framstillinger av Maria at det har blitt tolket til at Maria og *ecclesia* er ment til å spille på hverandre (Rubin, 2009, 229). Maria som et symbol på kirken får vidtrekkende konsekvenser for hennes rolle som en hjelper av og mor til menneskene, og som en sentral skikkelse i frelsen. Dette diskuteres videre i neste kapittel, om Maria relasjon til menneskene.

3.1.3 Brud

En type epitete som viser enda et aspekt ved Marias relasjon til Gud er brudeepitetene. Dette er epiteter som beskriver Maria som Guds eller Kristi brud. Dette er ikke en spesielt stor gruppe

med epiteter, men dens tilstedeværelse gir Marias relasjon til Gud enda en interessant dimensjon.

Maria kan omtales som brud på flere måter, og først og fremst som *brúðr*, «brud, kone, kvinne». Hun kan da for eksempel kalles *brúðr konungs aldar*, «den evige kongens brud», *brúðr guðs*, «Guds brud», *brúðr himins*, «himmelens brud» eller *brúðr hins hæsta brúðgumi*, «den høyeste brudgommens brud». Hun kan også omtales som Guds forlovede, eller *festarmær*, som i *festarmær guðs*, «Guds forlovede», *festarmær dróttins*, «Herrens forlovede» og *festarmær ok konungs kona*, «kongens forlovede og kone». Det å være en forlovede impliserer at man ikke er gift ennå, men som *festarmær ok konungs kona* antyder, så er Gud og Maria både forlovet og gift på en gang. Deres forhold tilhører den hellige tid, og er i mange tilstander samtidig. Uansett om Maria og Gud er gift allerede så er Maria Guds elskede, slik brudeversjonen *unnusta* viser. *Unnusta* kan oversettes til «elskede». Denne versjonen av brudeepiteter uttrykkes som *Krists unnusta*, «Kristi elskede» eller *kórónuð Krists unnusta*, «Kristi kronede elskede». De minst vanlige versjonene av brudeepitetene er de som omtaler Maria som Guds kone, nemlig *kæra*, «kone, venninne», *kván*, «kone, gift kvinne» og *víf*, «kone, kvinne». Her er Maria altså allerede Guds kone, som i *kván guðs*, «Guds kone», *víf guðs*, «Guds kone» og *dýr kæran*, «gilde kone».

Som tidligere nevnt kan Maria bli omtalt som *kórónuð Krists unnusta*, «Kristi kronede elskede». Når Maria kalles den kronede bruden spiller det på trosforestillingen om at Maria ved sin himmelfart ble kronet til dronning da hun giftet seg med Kristus i himmelen (Rubin, 2009, 266). Når Maria blir kronet i bryllupet sitt kan hun deretter oppfattes som Kristi like, for hun er hans brud og hans kronede brudedronning (Rubin, 2009, 306-307). Maria blir i løpet av middelalderen i Europa opphøyet til tilnærmet lik verdighet som sin sønn. Over tid får hun roller som beholder og følgesvenn for treenigheten, Kristi brud og dronning over himmel og jord (Rubin, 2009, 282). De samme tendensene er altså også til stede for den norrøne Maria.

Når adjektiv knyttes til Maria som brud, så framstilles hun oftest som den omsorgsfulle bruden. Hun er da *blíðr*, «blid, vennlig, behagelig» og *sótr*, «søt, behagelig, kjær». En type adjektiv som virker veldig passende å bruke om Maria som brud er *kærust*, «mest elsket», og det i superlativform. Hun er da *kærasta Krists unnusta*, «den mest elskede Kristi elskede». Tydeligere blir det ikke. De andre adjektivene som brukes i sammenheng med brudeepitetene er med på å opphøye Maria enda mer. Hun kalles da *fremst*, «fremst», *bjartr*, «klar, lysende, skinnende», *ríkr*, «stor, anseelig, mektig, fornem», *háleitr*, «opphøyd, herlig», *gøfugr*, «gjev,

gild, stor», *dýrr*, «kostelig, gild», *sæll*, «lykkelig, velsignet», *signaðr*, «velsignet» og *himneskr*, «himmelsk». Maria er da altså den hellige, opphøyde, gilde og mektige bruden, slik det passer seg for en som er Guds brud.

Den norrøne Maria er da altså Guds brud, slik som den europeiske Maria. Forestillingen om Maria som Guds eller Kristi brud har røtter i tolkningen av Høysangen i Det gamle testamentet. I kjæresteparet i Høysangen så man i middelalderen blant annet Gud og Maria (Rubin, 2009, 28). I tillegg kunne også kjæresteparet være Gud og hans kirke, og Miri Rubin (2009, 159) peker også på den sterke assosiasjonen mellom Maria og kirken. For som nevnt i forrige delkapittel om Maria som beholder kunne Maria også stå som symbol på kirken. Så enda en gang flettes Maria og kirken sammen. Maria som brud er da altså både kirken, dronning og Kristi like.

3.1.4 Guds jomfru

Maria kan også omtales som Guds jomfru. Maria kalles da for *mær guðs*, «Guds jomfru», *mey guðs*, «Guds jomfru», *mær dróttins*, «Herrens jomfru» og *líknarmey dróttins*, «Herrens nådejomfru». Å bli omtalt som Guds jomfru er ikke unikt for Maria. For eksempel blir Sankta Agathe i *Agathu saga meýjar* (1877, 3) kalt for *guðs mær*, og Sankta Agnes blir kalt for *Krists mær* i *Agnesar saga meýjar* (1877, 16). Det er mulig at dette er en slags fellesbetegnelse for jomfruhelgener, hvor Maria jo er den ypperste blant dem, som *mey ok blómi allra meya*, «jomfru og blomsten av alle jomfruer».

Det er allikevel to av Guds jomfru-versjonene som kan være unike for Maria. Et av dem er når hun kalles for *líknarmey dróttins*. Når Maria omtales som nådejomfru kan det enten spille på at hun har fått stor nåde fra Gud, eller at hun selv er den som kan gi nåde til andre. For som neste kapittel vil vise, er Marias evne til å vise selv den største synder nåde nesten ubegrenset. Den andre versjonen av Guds jomfru-epiteter som kan være unik for Maria er når hun kalles for *skærust mey guðs*, «Guds reneste jomfru». I delkapittel 2.2.4 så vi at Maria er den mest syndfrie av Guds skapninger, og dermed også den reneste av Guds jomfruer. Adjektivet *skírr* er for øvrig det eneste adjektivet i materialet knyttet til Guds jomfru-epiteter brukt om Maria.

3.1.5 Guds tjener

Jeg redegjorde for Maria som Guds tjener i kapittelet om den menneskelige Maria, fordi disse epitete viser Marias ydmyke sider. Guds tjener-epitete kan også inkluderes i kategorien for Marias relasjon til Gud fordi disse epitete også viser et aspekt ved Marias relasjon til Gud. Slik som med Guds jomfru-epitete er det ikke bare Maria som omtales som Guds tjener. Sankta Lucia kaller seg selv *ambátt guðs* i *Lucie saga* (1877, 434). Maria er nok også som Guds tjener et forbilde for senere helgener. Hun er den mest ydmyke Herrens tjenestekvinne, og den som fikk den største oppgaven av Gud noe menneske har fått, nemlig å bli Guds mor.

3.1.6 Guds datter

Maria kan også omtales som Guds datter. Dette epitetet dukker kun opp i strofe 89 skaldediktet *Lilja*. Maria kalles da *dóttir guðs*, «Guds datter», i tre av manuskriptene hvor *Lilja* er finne og som faller innenfor den tidsperioden denne avhandlingen undersøker. Dette er manuskriptene Holm perg 1 fol eller *Bergsbók* fra ca 1400-1450, AM 99 a 8° fra ca 1500-1550 og AM 713 4to, som også er fra omtrent 1500-1550. I det fjerde av de aktuelle *Lilja*-manuskriptene blir hun kalt for *dóttir konungs*, «kongens datter». Dette er AM 622 4to fra ca 1500-1550. Det er altså ikke noen forskjell i tid mellom manuskriptene hvor Maria er *dóttir guðs* og de hvor hun er *dóttir konungs*. Å være kongens datter gir et noe mer kongelig inntrykk, og kan spille på Maria som dronning og som mor til den største kongen. Det bør også nevnes at det å være Guds datter ikke nødvendigvis må være noe spesielt for Maria. Alle mennesker er Guds barn, og dermed er også alle kvinner Guds døtre. Allikevel bør det nevnes at det i Salmenes bok i Det gamle testamentet er noen passasjer som har blitt tolket til å kunne være Maria som menes (Warner, 1990, 93). I Salmenes bok 45, 14-15 står det nemlig:

«Fullkommen, strålende trer kongsdatteren inn, kjolen hennes er gjennomvevd med gull. I fargerik drakt blir hun ført til kongen. Unge jenter er bak henne, venninnene hennes føres fram for deg».

Her er Maria en datter, og en kongsdatter til og med, som i *dóttir konungs*. Kanskje det er denne passasjen som det henvises til når Maria kalles Guds datter i *Lilja*.

3.1.7 Guds herskerinne

Til slutt i dette kapittelet om relasjonen mellom Maria og Gud skal det trekkes fram et epitete som kun dukker opp én gang i epitetsmaterialet. Dette er et epitete hvor Maria kalles for Guds herskerinne. Hun kalles da *María dróttning Krists*, «Maria Kristi dronning». Dette epitete kan spille på trosforestillingen om Maria som sitter ved Kristi side som hans kronede brud, som vi så på i delkapittelet om Maria som brud. Dette epitete kan også bety at Maria er dronning av Guds nåde, hennes makt er gitt av Gud.

Det er i *Maríu saga* dette epitete kommer fram i materialet, og nærmere bestemt i håndskriftet Holm perg 11 4to (St) fra ca 1300-1350. På samme sted i teksten står det i de andre håndskriftene AM 234 fol, Holm perg 1 4to, AM 240 I fol og AM 240 X fol bare *María*. Igjen ser vi samtidige manuskripter med noe ulike epiteter, men her er forskjellen mye større enn for Maria som Guds datter i forrige delkapittel. I dette tilfellet har skriveren av et av manuskriptene valgt å legge til et epitete til Marias egennavn, og til med et epitete som jeg ikke har funnet i noen andre kilder for denne avhandlingen.

3.1.8 Oppsummering av Maria for Gud

Kategorien som omhandler Marias forhold til Gud er den nest største av de fire epitetskategoriene (se figur 3). Dette kapittelet har vist at den norrøne Marias relasjon til Gud har mange sider. De ulike rollene Maria har overfor Gud kan virke paradoksale. Hun er både Guds tjener og Guds herskerinne ved hans side. Hun er bruden som føder sin egen brudgom. Hun får omsorg fra Gud som Guds datter og gir omsorg til Gud som Guds mor. Miri Rubin (2009, 275) ser det samme paradoksale forholdet til Gud og Maria i den europeiske Maria i middelalderen. Disse paradoksene er en del av de kristne mysteriene som middelalderens

mennesker kunne kontemplere over. Allikevel er det en klar rolle som trer tydelig fram i materialet i denne studien: Den norrøne Maria er Guds mor, mer enn noe annet. Uten denne rollen ville Maria vært en blant mange helgener. Hun ble det mennesket som har mottatt den største gaven fra Gud noen gang, nemlig å kunne være mor til Gud selv.

3.2 Maria for menneskene

I dette kapitlet er det epiteter og adjektiv som beskriver relasjonen mellom Maria og mennesker som er tema, enten relasjoner mellom Maria og enkeltmennesker eller mellom Maria og menneskeheten som helhet. Denne relasjonen har mange aspekter, og Marias mange roller overfor menneskene er et uttrykk for hennes sentrale posisjon i kristendommen i middelalderen. Dette kapitlet viser at forholdet mellom Maria og menneskene er nært og sterkt.

3.2.1 Menneskers mor

Tidligere har Maria som mor blitt beskrevet i kapitlet om den menneskelige Maria, hvor det å være mor ble undersøkt som en menneskelig egenskap ved Maria. Her blir moren Maria ut i fra hennes relasjon til menneskene undersøkt. Maria som *menneskers mor* får et mer kosmisk og guddommelig tilsnitt enn bare Maria som et menneske og mor. Maria som menneskers mor var en godt forankret forestilling i middelalderen. En av begrunnelsene som ble gitt for at Maria var alle menneskers mor var at Jesus da han hang på korset ga henne menneskene i sin varetekt (Warner, 1990, 220):

«Ved Jesu kors sto hans mor, morens søster, Maria som var gift med Klopas, og Maria Magdalena. Da Jesus så sin mor og ved siden av henne disippelen han elsket, sa han til sin mor: «Kvinne, dette er din sønn.» Deretter sa han til disippelen: «Dette er din mor.» Fra da av tok disippelen henne hjem til seg.» (Johannesevangeliet 19, 25-27).

Morepitetene står for det meste helt alene, uten å være tilknyttet et annet epitet eller egennavnet Maria. Dette viser Marias sterke posisjon som den store mor, hun er moren, uten at det må forklares og utdypes nærmere. I et mirakel sier til og med Maria til en nonne at hun er hennes mor, og at nonnen er hennes datter: «*Mín sœti dóttir, óttast eigi þína móður*» (Nonnen Eulalia, 1871, 911). «Min søte datter, vær ikke redd for din mor». Det er flere tilfeller i de norrøne Mariamiraklene hvor Maria kaller mennesker for sine barn. I et av dem sier Maria til en syk mann som har bedt til henne: «*Heyrt höfum vit, sonr minn, bæn þína [...]*» (Jomfru Maria trøster

den Døende, 1871, 132). «Vi har hørt din bønn, min sønn». I et annet mirakel er det igjen en kvinne som blir kalt datter av Maria, når Maria sier til henne: «*Þú, dóttir mín, segir hon*» (Det myrdede barn, 1871, 433). «Du, min datter, sier hun». Maria er som sagt mor til alle mennesker, men en spesiell gruppe foretrakk ofte Maria som sin spesielle morsskikkelse og følgesvenn, nemlig nonner og munkar (Rubin, 2009, 136). Marias morsaspekter var en stor del av dette spesielle forholdet, som en støtte og trøst gjennom livet (Rubin, 2009, 182).

Morepitetene kunne kombineres på flere måter. En kombinasjonsmåte som kan kaste lys over Marias relasjon til menneskene er når morepiteter kombineres med herskerinneepiteter. Hun kan da for eksempel kalles *mey ok móðir María dróttning*, «jomfru og mor Maria dronning», *móðir frú sankta María*, «mor fru sankta Maria» eller *mær ok móðir frú María*, «jomfru og mor fru Maria». I disse eksemplene er hun både mor og en dronning eller frue, men det spesifiseres ikke hvem hun er fruen eller dronningen til. Det gjør det derimot i *móðir ok dróttning yfir allar þjóðir*, «mor og dronning over alle folk» og *vár frú María móðir*, «vår frue Maria mor». Ut i fra konteksten skjønner man at *vár* her refererer til mennesker, hun er da altså menneskers frue. Når Maria som mor og Maria som menneskers herskerinne spesielt blir satt sammen forsterkes inntrykket av et unikt bånd mellom Maria og menneskene. Hun viser seg derfor som en deltager i menneskers liv på mange plan.

Det er også flere adjektiv som knyttes til Marias morepiteter. Her skal vi se på noen andre som kan kaste lys over Maria som menneskers mor. De adjektivene som klart dominerer i denne sammenhengen er de som beskriver Maria som den hellige mor. Maria kan da være *sannheilög móðir*, «sannhellig mor», *blezuð móðir*, «velsignet mor», *sæla móðir*, «hellig mor», eller *signaða móðir*, «velsignet mor». Maria er da altså først og fremst den hellige mor, noe som er passende for en som er Guds mor. I tillegg kan Maria som den hellige mor tolkes som Maria som den store mor, og mor til alle, ikke bare Gud. Like etter kommer adjektivgruppen som står til morepitetene er den som beskriver Maria som den omsorgsfulle moren. Hun kalles da for *mjúkasta móðir*, «mykeste mor», *milldasta móðir*, «mildeste mor», *søtasta móðir*, «søteste mor» eller *blíð móðir*, «blid mor». Her kommer et bilde av en vennlig, søt og snill mor fram, som har stor omsorg for sine barn. Når Maria er mor er hun da altså først og fremst hellig og full av omsorg for sine barn, menneskene.

Som nevnt i delkapittel 3.1.2 kan Maria stå som symbol på kirken fordi hun har vært en beholder for Gud og Kristus. Kristus er å finne i kirken, og Kristus var inne i Maria. Fordi Maria er Kirken blir hun også alle kristnes mor, kalt *mater ecclesia* på latin, «mor kirke» (Warner, 1990,

18). Maria kan som tidligere nevnt omtales som Guds brud. Da er det kjæresteparet i Høysangen som både blir tolket som Maria og Gud, og som kirken og Gud. Det samme blir gjort i middelalderens tolkning av dette verset i Jesaja 66, 12: For så sier Herren: «Se, nå leder jeg fred til henne som en elv, folkeslags rikdom som en flommende bekk. Dere skal suge, bæres på armen og vugges på fanget». Dette verset har blitt tolket til å bety at både kirken, Maria og Jerusalem er som en mor for menneskene (Warner, 1990, 194). Dette klinger godt med *mater ecclesia*, for både kirken og Maria er omsorgsfulle mødre. For øvrig blir Maria og Jerusalem igjen satt i sammenheng med hverandre, som nevnt i delkapittel 2.2.9 om Maria som ornament.

Maria kan også kalles alle menneskers mor, *mater omnium* (Rubin, 2009, 154), noe som passer godt med epitetet *móðir ok dróttning yfir allar þjódir*. Hvordan er så Maria som mor? Hun er den omsorgsfulle, som vi har sett av adjektivene, og hun kan også korrigere og beskytte sine barn (Rubin, 2009, 188). Et kroneksempel på at Maria både korrigerer og beskytter menneskene finner man i det norrøne mirakelet om en mann som solgte sin kone til djevelen. Maria redder kvinnen ved å ta hennes plass når mannen forsøker å lure sin kone til å møte djevelen, og etterpå refser Maria mannen for hans syndige framferd (Vor Frue indtager den Kvindes Plads, som af sin mand var solgt til Djævelen, 1871, 1185-1187). Maria som den store beskytter blir utforsket videre i delkapittelet om Maria som hjelper.

3.2.2 Menneskers herskerinne

Maria er den store dronningen over hele verden, slik det framkommer i delkapittel 2.2.7 om Maria som herskerinne. Maria er allikevel ikke bare herskerinne over himmel og jord, hun kan også være menneskers herskerinne spesielt. Det fremkommer ved at det knyttes et eiendomspronomen til hennes herskerinneepiteter, og ut fra sammenhengen kan man da forstå at det er forskjellige mennesker som omtaler Maria som sin herskerinne. Dette kan for eksempel være *vár frú sankta María*, «vår frue sankta Maria», *mín dróttning*, «min dronning» eller *sín frú ok dróttning guðs móðir María*, «sin frue og dronning Guds mor Maria».

Når Maria omtales som menneskers herskerinne blir hun enten kalt for *frú*, *dróttning* eller begge deler på en gang. Maria som menneskers *frú* er den aller mest vanlige. Hun kan da for eksempel kalles for *vár frú*, «vår frue», *vár frú miskunnar*, «vår miskunnsfrue», *vár frú María móðir*, «vår

frue Maria mor», *vár frú sankta María*, «vår frue sankta Maria» eller *vár frú guðs móðir*, «vår frue Guds mor». Versjonene *vár frú miskunnar* og *vár frú María móðir* uttrykker et ekstra lag med omsorg fra Marias side overfor menneskene. Hun er deres mor og den som gir miskunn, i tillegg til å være deres herskerinne. *Frú* kan nok bli oppfattet som noe nærere enn *dróttning*. *Frú* betyr nemlig både «frue, gjev kvinne» og «kone, hustru», så det har noe mer familiært over seg. Det kan dessuten gi assosiasjoner til *húsfrú*, som betyr «husfrue, husmor, ekte-kone», og kunne være en kvinne av rang på en gård. Maria kan også kalles menneskers *dróttning*. Hun kalles da *mín dróttning*, «min dronning» eller *dróttning vár*, «vår dronning». Begrepet *dróttning* kan oppfattes som fjernere enn *frú*, for en dronning var på det aller høyeste av maktens tinder det var mulig å komme, med unntak av å være en keiserinne. *Dróttning* viser tydelig Marias overhøyhet over menneskene, hun som selv egentlig var et menneske. Like ofte som Maria kan kalles menneskers *dróttning*, kan hun omtales som både menneskers *frú* og *dróttning* samtidig. Hun omtales da som for eksempel *sín frú ok dróttning guðs móðir María*, «sin frue og dronning Guds mor Maria», eller *vár frú sankta María dróttning*, «vår frue sankta Maria dronning». Slike kombinasjoner viser at *frú* og *dróttning* kan utfylle hverandre, og at de dermed ikke er oppfattet som synonymer.

I hvilke kilder er det så Maria omtales som menneskers herskerinne? Her er det en helt klar dominans av miraklene. Skaldedikt og vita utgjør omtrent like lite hver. Hvorfor er mirakler så tydelig dominerende for denne epitettypen? En grunn kan være at miraklene forteller om mirakler Maria utførte for mennesker, og dermed er det naturlig at man uttrykker et nærere bånd til Maria enn som «bare» en fjern herskerinne.

I sammenheng med Maria som herskerinne over menneskene er det også interessant å se på herskerinneepitetene som forteller om Maria som herskerinne over folk. Hun kan da kalles *dróttning fyrða*, «menns dronning», *Drótt seggja*, «menns dronning» (her er *Drótt* et dronningnavn (*Brúðkaupvísur*, 2007, 551)), *megin-dróttning manna og eingla*, «hoveddronning over mennesker og engler», *dróttning seggja*, «menns dronning», *dróttning himins ok gotna*, «dronning over himmel og folk», *móðir ok dróttning yfir allar þjódir*, «mor og dronning over alle folk» og *móðir dróttning umfram allar þjódir*, «mor dronning over alle folk». Maria kalles ikke her for «vår frue» eller «min frue», men også her er relasjonen mellom Maria og mennesker tydelig, hun er deres dronning og herskerinne.

Maria kan altså være både menneskers mor og deres herskerinne, og noen ganger begge deler samtidig. Når man kalte Maria for «vår» eller «min» herskerinne gjør ulike folk krav på Maria

som sin egen herskerinne. Dette er med på å understreke et tydelig bånd mellom Maria og menneskene. Maria hadde da et spesielt ansvar for menneskene som deres herskerinne, og dette viste hun ved å være menneskenes hjelper, som det skal vises senere i dette kapitlet.

3.2.3 Menneskers brud

Maria omtales veldig sjeldent som menneskers brud eller elskede. Det skjer faktisk bare to ganger i materialet i denne studien. Til sammenligning blir Maria kalt for Guds brud 34 ganger. I det ene tilfellet av menneskers brud-epitetene blir Maria omtalt som *ást vár*, «vår kjære», i skaldediktet *Máríudrápa*. I det andre tilfellet blir Maria kalt *brúðr* i et Mariamirakel hvor en prest blir syk og får besøk av Maria: «[...] *at eptir því sem hann bad, kom til hans syniliga sæl guðs móðir María, sú brúðr sem hann elskadi meðr öllu hjarta* [...]» (Klerken forskyder sin Fæstemø, 1871, 775), «etter hvert som han ba kom det for hans åsyn den hellige Guds mor Maria, den brud som han elsket med hele hjertet». I dette mirakelet er det da altså Maria som er prestens sanne brud, ikke den kvinnen som han opprinnelig var forlovet med.

Maria som menneskers *ást* eller *brúðr* er nært beslektet med epiteter som kaller Maria for menneskers *fulltrúi*, «venn, en person man har tillit til» eller *ástvinr*, «kjær venn, hjertevenn». Disse har jeg valgt å klassifisere som hjelperepiteter, og det vil bli redegjort for dem senere i dette kapitlet.

Når Maria er menneskers brud og elskede, vises det nære og kjærlige båndet mellom Maria og menneskene. Spesielt for munkene kunne Maria være en livspartner. Deres kjærlighet til henne var både som til en mor og som til en elskede (Rubin, 2009, 182).

3.2.4 Hjelper – Introduksjon

I disse delkapitlene skal vi se nærmere på epiteter som forteller om hvordan Maria kan være en hjelper for menneskene på ulike måter. Jeg har valgt å dele hjelperepitetene inn i mindre kategorier alt ettersom hvordan Maria kan være en hjelper for menneskene. Hvis man ser på alle hjelperepitetene under ett utgjør de 10 % av alle Marias epiteter samlet (se figur 1), og er dermed en viktig kategori for den norrøne Maria. Den følger faktisk like bak jomfruepitetene, som utgjør 12 % (se figur 1). Den norrøne Maria som hjelper er altså nesten like viktig som Maria som jomfru.

Noen av hjelperepitetene beskriver Maria som en hjelper generelt, og er ikke så spesifikke som andre kan være. Dette er epiteter som *blezan þjóða*, «folkets velsignelse», *hjalpari sálum*, «sjelens hjelper», *sæla sálna*, «salighet for sjeler», *staðr hjálpar*, «stedets hjelper» eller «det hellige steds hjelper», *óskamey dróttins*, «herrens ønskejomfru», *hjólþ fljóða*, «kvinneres hjelp», *helgari ok háleitari*, «helliggjører og opphøyer», *fulltrúi guðs móðir María*, «venn Guds mor Maria», *ástvinr*, «hjerter venn», *munnr mallaussa*, «de målløses munn», *klökkving kaldra hugskota*, «bevegelse for onde sinn», *fulltingi várt*, «vår hjelp». Maria blir her beskrevet som en hjelper for alle, både kvinner, steder, de målløse og folket i sin helhet. Hun er også en nær venn som man kan ha tillit til, en som helliggjør og en som kan påvirke de med onde og kalde sinn.

3.2.5 Hjelper – Mellomledd

En type hjelperepiteter som er viktig å ha med for å forstå Marias rolle som menneskers hjelper er de epitetene som beskriver henne som et mellomledd mellom menneskene og sin sønn, mellom jord og himmel. Maria som mellomledd kan omtales som *meðalgongumaðr sins blezada sonar ok syndugra manna*, «mellommann mellom sin velsignede sønn og syndige mennesker», *milldibrunnr ok meðalgongumaðr milli guðs ok manna*, «nådebrønn og mellommann mellom Gud og mennesker», *milldibrunnr ok meðalgongumaðr*, «nådebrønn og mellommann» og *milldibrunnr milli guðs ok manna*, «nådebrønn mellom Gud og mennesker». I et norrønt Mariamirakel fortelles det om en munk som først blir dømt til evig fortapelse når

han står for Herrens høysete. Men Maria ber sin sønn om nåde for denne munken, fordi han har sunget Marias spesielle sanger hver dag, og Kristus går med på dette (Den omvendte Synder, 1871, 99-101). Det er mange andre eksempler på historier hvor Maria taler et menneskes sak overfor sin sønn. Kristus kan ikke nekte sin mor noe hun ber om. Grunnen til det er at Maria og Kristus deler samme substans (Rubin, 2009, 132), for ga av Maria sitt menneskelige kjød til sin sønn.

Maria er det fremste bindeleddet mellom himmel og jord (Rubin, 2009, 133), og kan bli sett på som en bro mellom den jordiske verden og den himmelske (Warner, 1990, 286). Det er noen norrøne hjelperepiteter som reflekterer dette, nemlig når Maria kalles *stigi*, «stige» og *þnd dags menn*, «dagsforstue for mennesker». Hun er den stigen som mennesker kan klatre opp til himmelen på, og forstuen for mennesker før de kan komme til paradiset. Maria som en stige kan sende tankene til Jakobs stige fra Første Mosebok 28, 12, hvor Jakob har en drøm: «Da hadde han en drøm: Se, en stige var reist på jorden, og toppen av den nådde til himmelen. Og se, Guds engler gikk opp og gikk ned på den». Maria som *þnd dags menn* kan også spille på forestillinger om skjærsilden. Skjærsilden var et sted mellom himmel og helvete, hvor man kunne rense sjelen før man kunne komme til paradiset, og skjærsilden ble sett på som Marias særskilte område. Bønner til henne kunne betraktelig korte ned på tiden i skjærsilden (Warner, 1990, 318). Når Maria er det fremste bindeleddet betyr det at hun er den fremste av alle helgener, og hun skal også ha hatt en slags mellomposisjon mellom helgener og Gud (Warner, 1990, xxii). Som nevnt i delkapittel 2.2.1 så kan Maria bli kalt for den fremste blant de hellige, *dróttning allra heilagra manna*, «dronning over alle hellige mennesker». Dette førte til at andre helgener kunne gå til Maria for å be henne gå i forbønn til sin sønn på vegne av et menneske. I et Mariamirakel er det en syndig munk som tilhører et kloster viet til sankt Peter som dør. Da sankt Peter går i forbønn for denne munken til Kristus nekter Kristus å la en mann med så mange synder få slippe helvete. Da går sankt Peter til Maria og ber henne om å gå i forbønn for den syndige munken. Denne gangen får munken slippe fri, for nå har Guds mor bedt på hans vegne (Forbønnen, 1871, 82-85).

I europeisk tradisjon fra tidlig middelalder av kan Maria få navnet *Madonna Advocata*, hun blir menneskehetens advokat (Rubin, 2009, 134), og spesielt ber hun for dem som ærer henne på ulike måter (Rubin, 2009, 117). Slike nærmest juridiske termer dukker også opp i noen av de norrøne hjelperepitetene, nemlig i *sættir seggja*, «menns forliksmegler», *sættandi fljóð*,

«forlikskvinne», *váttr*, «vitne» og *formælari*, «talsmann». Hun er menneskers vitne, megler og talsmann, alt for å sørge for forsoning mellom mennesker og sin sønn.

3.2.6 Hjelper – Paradisport

Fra 1100-tallet av levde trosforestillingen om at Marias rolle som mellomledd var en del av Guds frelsesplan (Rubin, 2009, 154). Marias rolle i frelsen kommer til uttrykk i enda en type hjelperepitet, nemlig Maria som paradisport. Maria kan da omtales som *hlið himinríkis*, «himmelrikets port», *hurð himinríkis*, «himmelrikets dør», *paradísar port*, «paradisets port», *upplokit port veslugir menn*, «åpen port for arme mennesker».

Når Maria omtales som en paradisport er dette en allegori på at hun åpner porten for mennesker til paradiset. Dette gjør hun som mellomledd mellom menneskene og Kristus, og som en viktig medspiller i frelsen. Maria er en sentral medspiller i frelsen, for hadde ikke Kristus fått sin menneskelige kropp fra Maria, slik det står i *Mariu saga* (1871, 360), så hadde ikke Gud blitt menneske. Maria er derfor det man kaller en medspiller i frelsen, en *socia redemptori* (Warner, 1990, 221).

3.2.7 Hjelper – Nådefull

De aller viktigste hjelperepitetene er de som framstiller Maria som den som er full av nåde, særlig når hun kalles for nådemor eller miskunnsmor: *miskunnarmóðir*, «miskunnsmor», *móðir allrar miskunnar*, «mor av all miskunn», *móðir mildinnar María dróttning*, «nådemor Maria dronning», *móðir miskunnsemda allra*, «mor til all nåde» og *vár frú sjalfa miskunnarmóðir*, «vår frue selve miskunnsmor». I slike epiteter kombineres omsorgen i morsskikkelsen med den store nåden. Maria er jo som sagt menneskers mor, og Maria som omsorgsfull for alle mennesker kommer tydelig fram i Maria som *miskunnarmóðir*. På latin kan Maria kalles *mater misericordiae*, som også betyr «miskunnsmor» eller «nådemor». Maria kan også kalles for *vár frú miskunnar*, «vår miskunnsfrue». Her er Maria altså menneskers nådefrue, og som nevnt i

delkapittel 3.2.2 har Maria som menneskers herskerinne et spesielt ansvar for menneskene. Dette kommer ekstra tydelig til uttrykk når Maria kalles for *vár frú miskunnar*. Her er nemlig Maria den nådefulle fruen for menneskene. Maria som miskunnsmor og menneskers nådeherskerinne blir altså den store beskytter av mennesker (Rubin, 2009, 318).

Maria kan også omtales som en nådebrønn: *brunnr miskunnar*, «miskunnsbrønn», *mildibrunnr mey María*, «nådebrønnen jomfru Maria», *brunnr allrar mildi ok miskunnar*, «brønn for all nåde og miskunn», *brunnr miskunnar frú sankta María*, «miskunnsbrønn fru sankta Maria», *brunnr allrar mildi*, «brønn av all nåde», *milldibrunnr ok meðalgöngumaðr*, «nådebrønn og mellommann» og *milldibrunnr ok meðalgöngumaðr milli guðs ok manna*, «nådebrønn og mellommann mellom Gud og mennesker». Når Maria kalles for nådebrønn kan det danne seg et bilde av overstrømmende nåde som renner som vann i Maria, og som menneskene kan hente opp. I andre nådeepiteter blir også dette bildet av nåde som strømmer som vann brukt, nemlig i *æðr líknar*, «nådens vannåre» og *hjalparæðrin full miskunnar*, «frelsende vannåre full av miskunn». Maria som nådebrønn blir også en annen slags beholder, hun er den som har nåden inni seg, slik hun har hatt Gud inni seg, og det er jo fra Gud denne nåden i ytterste rekke kommer fra. Maria kan da bli framstilt som den som formidler nåden fra Gud til menneskene, hun er jo som sagt det fremste mellomledet mellom himmel og jord. I et nådeepitet blir allikevel Maria framstilt som den som nåden springer ut i fra. Hun kalles da *rót líknar*, «nådens rot». Igjen dukker det opp et epitete som man skulle tro var forbeholdt Gud, men som her blir brukt om Maria, slik som når Maria kalles for *heimsins höfðingi*, «verdens høvding».

Maria kan også omtales som selve begrepet nåde, som i epitetene *líkn*, «nåde», *mildin sjálf*, «nåden selv», *mildi*, «nåde» og *miskunn*, «miskunn». Noen nådeepiteter forteller også om hvem som kan motta nåde gjennom Maria. Dette er epiteter som *hjálp ok miskunn manna*, «hjelp og miskunn for mennesker», *líkn alla*, «alles nåde», *líkn vár*, «vår nåde», *miskunn manna*, «menneskers miskunn», *miskunnin alla*, «alles miskunn», *líkn ok hjalp lýðs*, «nåde og folkets hjelp», *allra mildi*, «alles nåde», *allra meyja miskunna*, «alle jomfruers miskunn» og *líkn synða*, «synderes nåde». Maria er rett og slett *tákn líknar*, «nådens jærtegn», *unnandi miskunn*, «elskende miskunn», *snild mildi*, «nådens ferdighet», *lofað líkn tákna*, «det lovede miskunnsjærtegn», *líknarmey dróttins*, «Guds nådejomfru» og *faðmr miskunnarinnar*, «miskunnens favn».

Maria blir altså sterkt assosiert med miskunn og nåde for folket, jomfruer, syndere, ja, rett og slett alle. En grunn til dette kan være at Maria spesielt utover i senmiddelalderen ble oppfattet

som en nærere figur enn Kristus, slik at man kunne vende seg til henne for å få nåde. På grunn av sin smerte ved Jesu lidelse og død var hun medfølende: «Simeons sverd gjennomboret henne og åpnet hennes fontene av nåde» (Warner, 1990, 216).

3.2.8 Hjelper – Fjerner av sorg

Gjennom sin store evne til nåde kunne Maria være en som fjernet menneskers sorg, og var til trøst for de armeste. Maria kan da bli kalt *gleyming sorga*, «glemming av sorg», *hjálp aumum*, «de elendiges hjelp», *monnum mest traust*, «mest trøst for mennesker», *léttir bóls*, «letter av skade», *bót meina*, «bot for vanhelse», *huggan harmþrunginna*, «lindring for de sorgfulle», *lausn hertekinna*, «forløsning for de hærtatte», *líkn kvalldra*, «nåde for de pinte», *ván ok huggan kristinna manna*, «håp og trøst for kristne mennesker», *hvíldarstaðr pindra manna*, «hvilested for pinte mennesker», *fullting nauðstaddra*, «støtte for de i nød», *huggan válaðra*, «trøst for de nødlidende», *skýling fáráðra*, «beskyttelse for de opprådde», *huggan vesalligra*, «trøst for de ulykkelige», *hofn ok hjólp hertekinn*, «havn og hjelp for de hærtatte», *hjálp vesalla*, «hjelp for de ulykkelige», *huggan harmandi manna*, «trøst for de sorgfulle» og *mýking misverka*, «lindring av misgjerning».

Som fjerner av sorg, viser Maria seg som en som har en spesiell omsorg for de svake, de pinte, de arme og de som er i nød. Da lindrer, trøster, beskytter, bøter og forløser hun, og hun er et hvilested og en havn i en vanskelig verden. Maria opptrer her som en som har stor medlidenhet med de som trenger det mest, en medlidenhet med røtter i egen smerte.

3.2.9 Hjelper – Livgiver og helbreder

En gruppe med hjelperepiteter som viser hvor stor makt Maria kan ha er de hvor Maria kalles for livgiver og helbreder. Når Maria omtales som helbreder blir hun kalt for *lækning þjóða*, «folkets helbredelse», *lækning sótta*, «sykdommens helbredelse», *gróðir bragna*, «leger av høvdinger» og *læknir*, «leger». Helbrederepiteter kan ses på som en forlengelse av Maria som

hjelper folk i nød og fjerner sorg. Her er det interessant å legge merke til at under svartedauden var det Maria som mange vendte seg til i sin nød og sykdom (Warner, 1990, 216).

Maria kan også omtales som den som gir liv. Hun kan da kalles for *lifgan þjóða*, «levendegjøring av folket», *lif beimar*, «menns liv», *bót lífs*, «livets bøter», *dáð lífs*, «livets dyktighet» og *lífs upprás*, «livets oppstigning». Hun kan også kalles for *eik greinar lífs*, «greiner på livets tre. Maria kan også bli kalt livgiver ved å bli omtalt som *lífsvegr lýðs*, «folkets livsvei» og *gata lífs*, «livets vei». Her kommer igjen noen epiteter som man skulle tro bare Gud kunne få. For også Jesus sier om seg selv i Johannes 14, 6: «Jeg er veien, sannheten og livet». Men i dette tilfellet er det Maria som er livet og veien.

Maria kan sørge for liv på flere måter. Hun kan la folk stå opp igjen fra de døde (Warner, 1990, 324), og slik fremstår hun blant annet i skaldediktet *Máriuvísur II* (2007, 701-717). Der ber først en ufruktbar kvinne Maria om å få et barn, og hun blir bønnhørt. Da kvinnen fikk en sønn, ble hun så opptatt av barnet at hun glemte å ære Maria. Maria lot da sønnen bli syk og dø. Fordi moren sørget og angret lot Maria sønnen stå opp igjen fra de døde. Maria kan altså både gi og ta liv.

Maria kan også hjelpe folk med livet etter døden, ved å sørge for at menneskenes sjeler ikke havner i fortapelse. Maria kan altså sørge for individuell frelse for den største synder, hvis man angrer når man dør eller har æret Maria (Warner, 1990, 322). Dette gjør hun som mellomledd mellom mennesker og Kristus. Maria kan også hjelpe til med kollektiv frelse, for hun er som sagt paradisport for mennesker, og en del av Guds frelsesplan. Gjennom sin rolle i inkarnasjonen er hun den som sørger for evig liv, slik Eva var den som sørget for død (Warner, 1990, 54).

3.2.10 Hjelper – Beskytter og støtte

Maria kan også være en hjelper for menneskene ved å være deres beskytter og støtte. Som støtte for mennesker kan hun kalles *stolpi*, «stolpe» eller *stétt*, «støtte». Det er litt flere av beskytterepitetene. Da kan hun kalles for *veitandi skjól allt mannkyn*, «hjelpende vern for hele menneskeslekten», *skyling syndugra*, «beskyttelse av syndere», *hald*, «forsvarer», *skjöldr várr*,

«vårt skjold», *skjól aldar*, «evig vern» eller *kristinna manna skýling*, «kristne menneskers beskyttelse». Hun kan også kalles for *skjól fatókra*, «fattiges vern». Her viser Maria seg igjen som en som har omsorg for de svakeste og fattigste, slik hun omtales når hun er den som fjerner sorg. Det er mange norrøne Mariamirakler som forteller om hvordan Maria kan beskytte menneskene. I en av dem er det en ridder som blir forfulgt av sine fiender. Han ber *móðir miskunnar* om hjelp og Maria kommer og legger kåpeermet sitt over ham, slik at fiendene hans ikke kan se ham (Ridderen beskyttes mod sine Fiender, 1871, 117-118). I denne forbindelse er det verdt å minne om de mange Mariainnskriftene som kan ha blitt risset inn på gjenstander som beskyttelse. Dette kunne for eksempel være mennesker som hadde en Mariainnskrift på en gjenstand som for eksempel trepinner til å ha rundt halsen eller blybånd, slik at disse kan ha fungert som en amulett. Det kunne også være Mariainnskrifter i trekar til å oppbevare mat i. Det er faktisk et beskytterepitet som kan tolkes til å bety at Maria kan beskytte mat, dette er *björg borða*, som kan bety «berging av kosten».

Beskytterepitetene som opptrer sammen med runeinnskriftene og de mange miraklene om Maria som berger, kan det anses som klart at Maria kunne opptre som en mektig beskytter og hjelper for mennesker.

3.2.11 Hjelper – Håp

Maria kan også omtales som menneskers håp. Når Maria kalles for håp blir hun omtalt som *ván mín til hjálpar mǫnnum*, «mitt håp til hjelp for mennesker», *ván*, «håp», *ván ýta*, «håp for menn», *hjálpurván manna*, «menns hjelperhåp», *ván allra ventandi manna*, «håp for alle ventende mennesker» *ván góðra manna*, «håp for gode mennesker», *ván litillættra*, «håp for de ydmyke», *ván ok hjálp allra manna*, «håp og hjelp for alle mennesker» og *ván allra manna*, «håp for alle mennesker».

Hva slags håp representerer så Maria? Hun er som man kan se av disse epiteten, håp om hjelp. Det håp om hjelp etter døden, som for *allra ventandi manna*, som kan bety de mennesker som venter på sin dom etter døden. Det kan også være håp om hjelp på andre måter, som ved sykdom eller beskyttelse mot fare, slik andre hjelperepiteter beskriver. Hvem er det Maria er håp for? Hun er blant annet håpet for de ydmyke, slik det har blitt beskrevet tidligere hvor Maria er trøst

for de arme og de som har det vanskelig. Hun kan også være håpet for gode mennesker, ventende mennesker, ja, rett og slett alle mennesker. Maria som håp for alle mennesker kan nesten ses på som en oppsummering av alle hjelperepitetene som brukes om henne, hun er håpet om hjelp.

3.2.12 Hjelper – Gledesgiver og fredsgiver

Maria gir ikke bare håp og trøst, hun gir også glede og fred, og kan bli kalt for gledesgiver og fredsgiver. Når Maria omtales som gledesgiver, kan hun for eksempel kalles *past gleðinnar*, «gledens føde», *vegr giptu*, «framgang for lykke», *flytir frægðar*, «fremmer av berømmhet», *móðir fagnaðar*, «mor glede» eller *móðir gleði ok mildi*, «mor glede og omsorg». Alle disse forteller om hvordan Maria er en som kan sørge for glede, berømmhet og lykke. Hun kan også kalles *min frú ok ván eilífisfagnaðs*, «min frue og håp om evig glede», *miskunn eilífisfagnaðar*, «nåde for evig glede» og *miskunnar eilífisfagnaðar útan endi*, «nåde for evig glede uten ende». I begrepet *eilífisfagnaðr* ligger nok et håp om ikke bare glede her på jorden, men også en evig glede i paradiset etter døden. Dermed knytter disse epitetversjonene seg til Maria som mellomledd og paradiset, som har blitt diskutert tidligere. Det er også noen adjektiver som brukes om Maria hvor Maria blir kalt den glade eller den lystige: *glæðr*, «lys, glad, vennlig», *þrífhróðigr*, «lykkeberømt» og *lystiligr*, «behagelig, fornøyet». Dette er da enda en måte å knytte Maria opp mot glede.

Maria blir kalt fredsgiver bare en gang, i skaldediktet *Máriudrápa* (2007, 509), og da omtales hun som *gnótt friðar*, «stor mengde av fred». *Friðr* kan bety «fred» i den mer moderne betydningen, som fravær av vold, i tillegg kan det også bety «kjærlighet» og «vennskap». I norrøn førkristen religion kunne *friðr* også stå for framgang og gode, fruktbare år (Steinsland, 2005, 279), og det er mulig at denne betydningen av *friðr* kan ha bestått ut i kristen tid. Det finnes nemlig et norrønt Mariamirakel hvor Maria sørger for mat som aldri tar slutt (Nonnen Eulalia, 1871, 108-109), så Maria som *gnótt friðar* kan spille på slike mirakler. En annen tolkning er at *friðr* kan henspille på fred etter døden. *Friðr* i den betydningen er et begrep som man på runesteiner kan se har overlevd religionsskiftet (Steinsland, 2005, 342). Maria som

gnótt friðar kan da være den som gir fred i store mengder etter døden, slik hun også kan gi *eilífisfagnaðr*.

3.2.13 Hjelper – Rådgiver

Maria kan være en hjelper for mennesker ved å være en rådgiver for dem. Maria er velegnet til å være rådgiver, fordi hun har et så nært forhold til Gud, sin sønn, som gir henne stor kunnskap. Dermed skal hun kunne kjenne til og forstå Guds planer (Rubin, 2009, 153-154). Hun kan også bli sett på som en stor kilde til visdom for andre, for hun har hatt skaperen av hele verden inne i sin kropp (Rubin, 2009, 269).

De epitetene som kan brukes når Maria omtales som rådgiver er *vit ráða*, «rådenes forstand», *blómi dóma*, «blomst av dommer», *forstjóri fœðurlausa*, «styrer for de farløse» og *leiðtogi litilláttra*, «veiviser for de ydmyke». Hun kan også kalles *vegr*, «ære, vei, fremgang». Dette epitetet har jeg valgt å sette inn blant rådgiverepitetene fordi det kan tolkes til å bety at Maria er en vei, og dermed også en som viser menneskene veien, slik hun gjør i *leiðtogi*. Et annet epitet som også brukes om Maria er *skuggsjó*, «speil». *Skuggsjó* kan være et rådgiverepitet fordi det i middelalderen var en litterær sjanger kalt *speculum*, som betyr «speil» på latin. *Speculum*-tekster skulle inneholde store mengder kunnskap, og var en slags encyklopedier. Det norrøne verket *Konungs skuggsjó*, Kongespeilet, er et eksempel på en tekst i denne sjangeren (Andersen, 2001, 66). Maria som *skuggsjó* kunne altså være en kilde til kunnskap, slik *speculum*-tekstene var det.

Det er også mange ulike adjektiv knyttet til Mariaepiteter som beskriver Maria som klok. Dette er *vittr*, «forstandig», *skýrr*, «forstandig, tydelig», *dáðvíss*, «dådvis», *snotr*, «forstandig, klok», *snjallr*, «dyktig, klok, modig, veltalende, god», *víss*, «opplyst, kunnskapsrik» og *kunnr*, «kunnig, vis», *fróðr*, «kunnskapsrik, innsiktsfull». Det er ikke rart at Maria kan være en rådgiver for menneskene, når hun har slike egenskaper.

I Ecclesiasticus i Det gamle testamentet dukker det opp en skikkelse som kalles Visdom. I middelalderen ble denne skikkelsen assosiert med den apokalyptiske kvinnen i Johannes' åpenbaring, som igjen både Maria og Kirken ble identifisert med (Warner, 1990, 247), slik det

ble beskrevet i delkapittel 2.2.10 om Maria som himmelement. Cistercienserne, som var store tilhengere av Maria, kunne også framstille Maria som en forkynner, noe som kan springe ut i fra hennes store visdom og autoritet som rådgiver (Rubin, 2009, 157). Marias store kunnskaper bruker hun altså for å kunne være en rådgiver og veiviser for menneskene. Hun hadde også spesielt stor kunnskap om sjeler og det evige liv (Rubin, 2009, 300), og dette gjør at hun som rådgiver igjen kan være mennesker til hjelp med å komme inn i paradiset, slik hun er på så mange andre måter.

3.2.14 Hjelper – Havets stjerne og andre himmelementer

Maria kan også være en hjelper ved å være et lys for menneskene. Tidligere har Maria blitt omtalt som et himmelement i kapittelet om den guddommelige Maria. Her skal vi se på himmelementepiteter som viser hvordan Maria som lys kan være en hjelper for menneskene.

Når Maria omtales som lys generelt og hjelper på en gang, kan hun kalles for *stræti til ljóss frá myrkrum*, «veien til lys fra mørket», *ljós myrkranna*, «mørkenes lys» og *birti blindra manna*, «lys for blinde mennesker». Maria framstilles altså som lyset i mørket, og hun kan da være håpet om hjelp og en veiviser som lyser opp stien menneskene bør gå. Maria som lys i mørket har i seg både Maria som håp og Maria som rådgiver på en gang.

Maria kan også være en lyshjelper når hun blir kalt for havets stjerne, slik som i epitetene *stjarna sjóvar*, «havets stjerne», *morgins ok sjóvar stjarna*, «morgenens og havets stjerne» og *sjóvarstjarna*, «havets stjerne, Nordstjernen eller Polarstjernen». Et annet navn på denne stjernen er *leiðarstjarna*, «ledestjernen». I *Mariu saga* blir det forklart hvorfor Maria kalles havets stjerne:

«*María þýðiz sjóvarstjarna, en henni leiðarstjörnu. En því var þessi meyju þat nafn gefit, at hon lýsir þeim öllum eilífa braut, hversu ganga skal til eilífs fagnaðar, er sinna synda vilja iðraz, sem leiðarstjarna kennir farmönnum til góðrar hafnar ok rettra leiðarlykta.*» (*Mariu saga*, 1871, 345).

«Maria betyr havets stjerne, og hun er ledestjerne, og denne jomfru ble gitt dette navnet fordi hun lyser for dem alle den evige vei, hvor alle som vil angre sine synder skal gå til evig glede, så som ledestjernen viser sjøfarere til gode havner og rette slutt på ferden».

I Jakobs protoevangelium blir det sagt at Maria får et navn som betyr *Stella Maris*, «havets stjerne» på latin, og at dette navnet ble gitt henne av en stemme som kom fra oven (Rubin, 2009, 114). Det er flere historier om at Maria redder folk på havet (Warner, 1990, 265-266), og det er to norrøne mirakler som forteller om at berger de som er i nød på havet. I et mirakel redder Maria den hellige Stefanus, som var en stor Mariatilbeder, og i det andre mirakelet redder hun en mann som har falt over bord og som ber til Maria om hjelp (Klerken Stephanus' Skipbrudd, 1871, 94-99). Maria sørger igjen for sine.

Maria som havets stjerne er således både den som viser vei, slik hun kan være et lys i mørket på andre måter, og den som berger på havet. Slik kan Maria som himmelement både være en rådgiver som viser vei til paradiset, en beskytter og et håp i mørke stunder.

3.2.15 Hjelper – Fremmer av dyder

Det siste hjelperepitetet det skal redegjøres for er Maria som en fremmer av dyder. Når hun fremmer dyder hos menneskene, blir hun kalt *eyðing lasta*, «tilintetgjørelse av laster», *móðir dýrðar*, «mor til dyder», *móðir alls ins góða*, «mor til alt det gode», *smurning góðra verka*, «salving til gode gjerninger» og *ván í hreinum verkum*, «håp i rene gjerninger». I de to epitetene er det Maria som en som hjelper menneskene til å gjøre gode gjerninger, og på den måten fremme dyder, som står i sentrum. Som *ván í hreinum verkum* er hun nok også håpet om at rene og gode gjerninger fører til noe godt.

Maria er en god kandidat til å fremme dyder hos andre, for som det ble beskrevet i delkapittel 2.2.4 om Marias syndfrie adjektiver og epiteter, så har Maria selv mange dyder. Hun kalles til og med *dúfa dygðar hreinlífis*, «dyder og renlevenhets due» og *dygð*, «dyd». Hun er derfor også en beholder for dyder, slik hun kan være en beholder for Gud. Hun kan nemlig kalles for *bygð allra dygða himins og jarðar*, «bosted for alle dyder i himmel og på jord».

Maria kan altså hjelpe mennesker ved å hjelpe dem til å gjøre gode gjerninger og ved å ødelegge de lastene som står i veien for at menneskene kan oppnå frelse. Igjen er det det evige liv i paradiset menneskene blir hjulpet til av Maria.

3.2.16 Hjelper – Omsorgsfulle adjektiver

Maria som en hjelper for menneskene kommer også til uttrykk i de mange adjektivene som knyttes til Mariaepitetene, og som beskriver Maria som en omsorgsfull skikkelse. Disse omsorgsfulle adjektivene står for 14 % av alle adjektivene brukt om Maria, og er dermed en svært vanlig type adjektiv (se figur 2).

Det adjektivet som blir oftest brukt for å beskrive Maria som omsorgsfull er *sótr*, «søt, behagelig, kjær», *mildr*, «barmhjertig, nådig, kjærlig, velvillig», *mildifullr*, «godhjertet, miskunnsam», *gæzkumildr*, «vernenådig», *mjúkr*, «mild, blid», *blíðr*, «blid, vennlig, behagelig», *kærr*, «elsket, kjærlig» og *góðr*, «god, rettskaffen, vennlig». Maria er altså mest av alt søt, god, nådig og snill når hun er omsorgsfull.

De omsorgsfulle adjektivene som ikke blir brukt så ofte er *miskunnsamr*, «nådig, barmhjertig», *elskuligr*, «elskelig, kjærlig», *ynnigr*, «elskelig», *dyggr*, «tro, trofast, god, trygg», *friðarfullr*, «full av fred, godhet», *ljúfr*, «kjær, behagelig, vennlig, mild», *orr*, «rask, djerv, gavmild, raus», *huggóðr*, «godhjertet, godlynt», *hýrligr*, «blid, vennlig», *nýtr*, «nyttig, dugelig, god», *þýðr*, «vennlig» og *úbrigðiligr*, «uforanderlig, pålitelig, stødig». Her ser man at i tillegg til å være nådig og søt er Maria også pålitelig, vennlig og gavmild.

Omsorgsadjektivene er som dette delkapittelet har vist, viktige adjektiv for Maria. Hvor mange av de omsorgsfulle adjektivene er det så som står i superlativ, slik at Maria blir den mest omsorgsfulle? Det er faktisk flertallet av omsorgsadjektivene som står i superlativ. Maria blir da den *nýtust*, «godeste», *mjúkust*, «mildeste», *miskunnsamust*, «nådigste», *ynnigust*, «elskeligste», *sótust*, «søteste», *mildust*, «nådigste», *kærust*, «kjærligste» og *elskuligust*, «elskeligste». Dette kan henge sammen med at Maria ble oppfattet som den nådige, mens Kristus var den strenge, men rettfærdige dommeren. I fransiskanerordenens annaler fortelles det om en fransiskanermunk som hadde en visjon om to stiger som ledet opp til himmelen. Den ene

var rød som blod, og på toppen kunne munken se en fryktinngytende Kristus. Munken skyndte seg til den andre stigen, som var liljehvit, og da munken kom på toppen ble han møtt en smilende Maria (Warner, 1990, 326). Ville du ha tilgivelse og nåde i middelalderen, var det tryggere å vende seg til den nådigste og mildeste Maria, enn til den strenge Kristus.

3.2.17 Hjelper – Oppsummering

Maria kan, som vi nå har sett, være en hjelper for menneskene på veldig mange måter. Hun kan redde folk fra sykdom, havsnød og krig, hun kan hjelpe folk til paradiset og være en advokat på deres vegne overfor Guds domstol, og hun kan være et lys i mørket og føre folk på den rette og dydige sti. I hvilke kilder er det så Maria som hjelper dukker mest opp? Her er det en ganske jevn fordeling mellom skaldediktene og miraklene, hvor de står for nesten halvparten hver. En grunn til at hjelperepitetene dukker opp så ofte i miraklene er nok at de inneholder mirakelfortellinger hvor Maria redder eller hjelper mennesker på ulike måter. Mange av skaldediktene som omhandler Maria gjengir også mirakelfortellinger, og det kan være grunnen til at hjelperepitetene dukker opp så ofte der også. Dessuten gir de mange ulike måtene Maria hjelper menneskene på mange muligheter for utfoldelse av kenninger for skaldedikteren.

Det er veldig mange fortellinger om Mariamirakler, også på norrønt. I dem blir Marias makt vist til det fulle, og hun bruker den til å hjelpe mennesker. Maria får egentlig sin makt fra sin sønn Kristus, men i mange av hennes mirakler kan det virke som hun har stor makt på egen hånd. Et eksempel er mirakelet om Theophilus, som også finnes på norrønt (Theophilus, 1871, 65-69). Theophilus inngår en pakt med djevelen, skrevet i blod, hvor han bytter sin sjel mot rikdom og makt. Theophilus angrer seg bittert etter hvert og ber Maria om hjelp. Hun kjemper mot djevelen og får blodkontrakten, som hun gir tilbake til Theophilus, og han er fri (Warner, 1990, 323). Her utfører Maria en dåd som man skulle tro bare Gud selv kunne gjort, nemlig redder en mann fra helvete som har bundet sin sjel til djevelen selv. Det er mange eksempler på at Maria kjemper mot djevelen på menneskers vegne og frarøver ham hans pris (Rubin, 2009, 224). I mirakelet om mannen som solgte sin kone til djevelen (som nevnt i delkapittel 3.2.1) er det nok at Maria møter opp, for at djevelen skal gi seg.

3.2.18

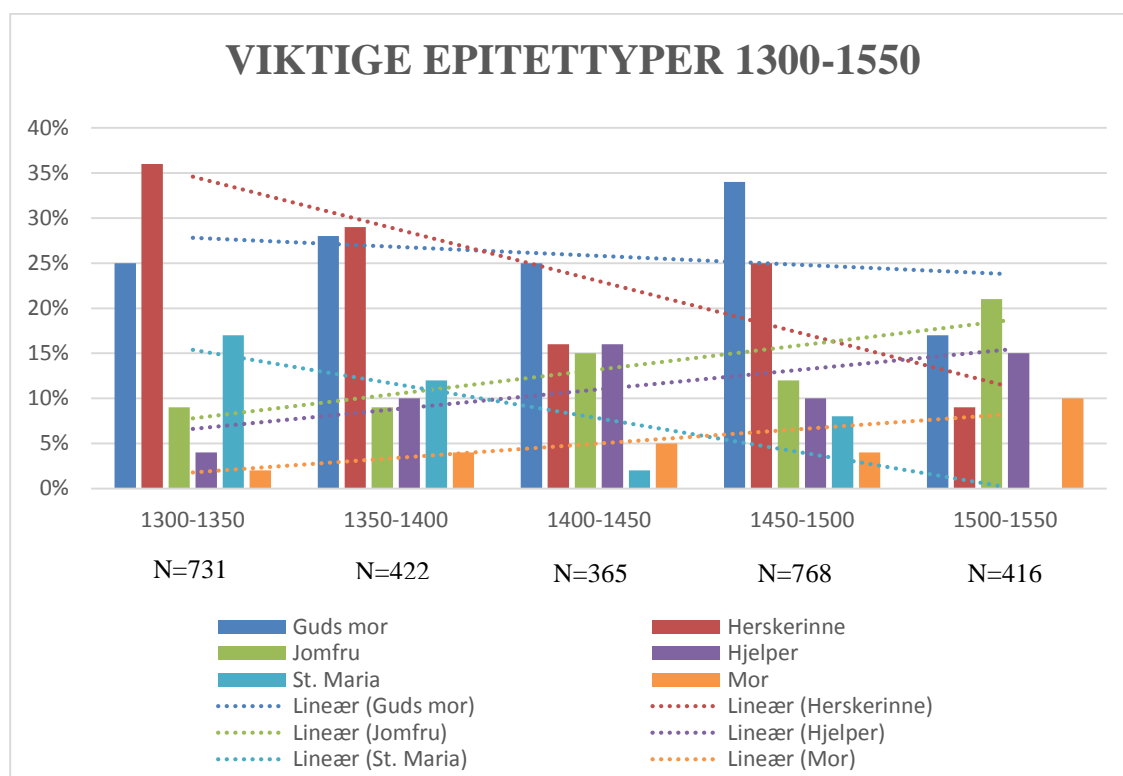
Oppsummering av Maria for mennesker

Dette kapitlet har vist, gjennom den store variasjon av epiteter, at Maria har mange roller i sin relasjon til menneskene, slik det også var med hennes forhold til Gud. Maria er menneskenes mor, herskerinne, brud og hjelper på utallige måter. Det viktigste som har kommet fram i dette kapitlet er at Maria har en sterk forbindelse til menneskene, hun er ikke en fjern skikkelse, eller bare angår Gud og Kristus. Hun er ikke «bare» Guds mor, men også en direkte påvirker og kraft for de troende. Som menneskers mor og herskerinne har hun et spesielt ansvar for menneskene, som kommer til uttrykk ved at hun er en omsorgsfull hjelper. Fordi Maria ga av sitt kjød for at Gud skulle bli menneske har Maria en sentral rolle i frelseshistorien. I folkelige forestillinger i middelalderen blir det gitt uttrykk for at uten Maria ville ikke Gud blitt menneske, og dermed ville ikke frelsen vært mulig (Warner, 1990, 221). I kraft av å være Guds mor er Maria med på å sørge for frelse for alle mennesker. Som et mellomledd mellom mennesker og sin sønn går hun i forbønn for menneskene, og sørger da for frelse for det enkelte individ. Alt i alt, hvis man i middelalderen var bekymret for livet etter døden, eller led under verdens åk, burde man vende seg til Maria, denne brønnen som flommet over av miskunn.

4 UTVIKLINGEN AV DEN NORRØNE MARIA 1300-1550

4.1 MARIA FRA 1300-1550

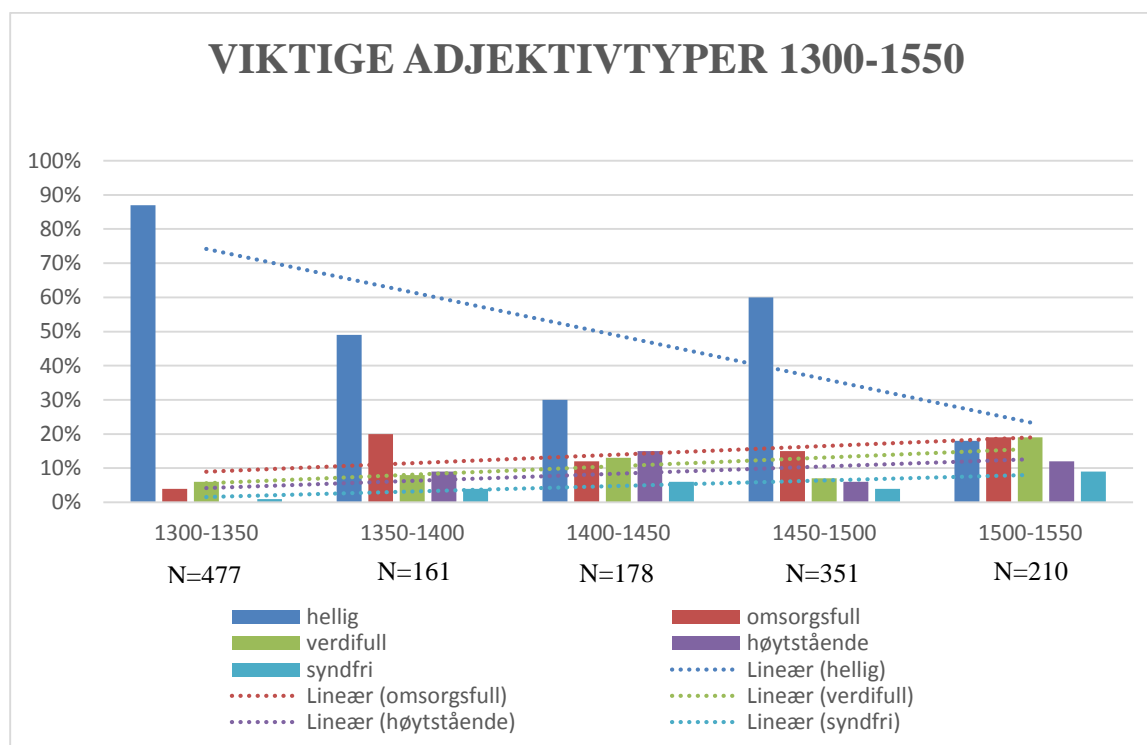
4.1.1 Viktige figurer for Maria 1300-1550



Figur 6

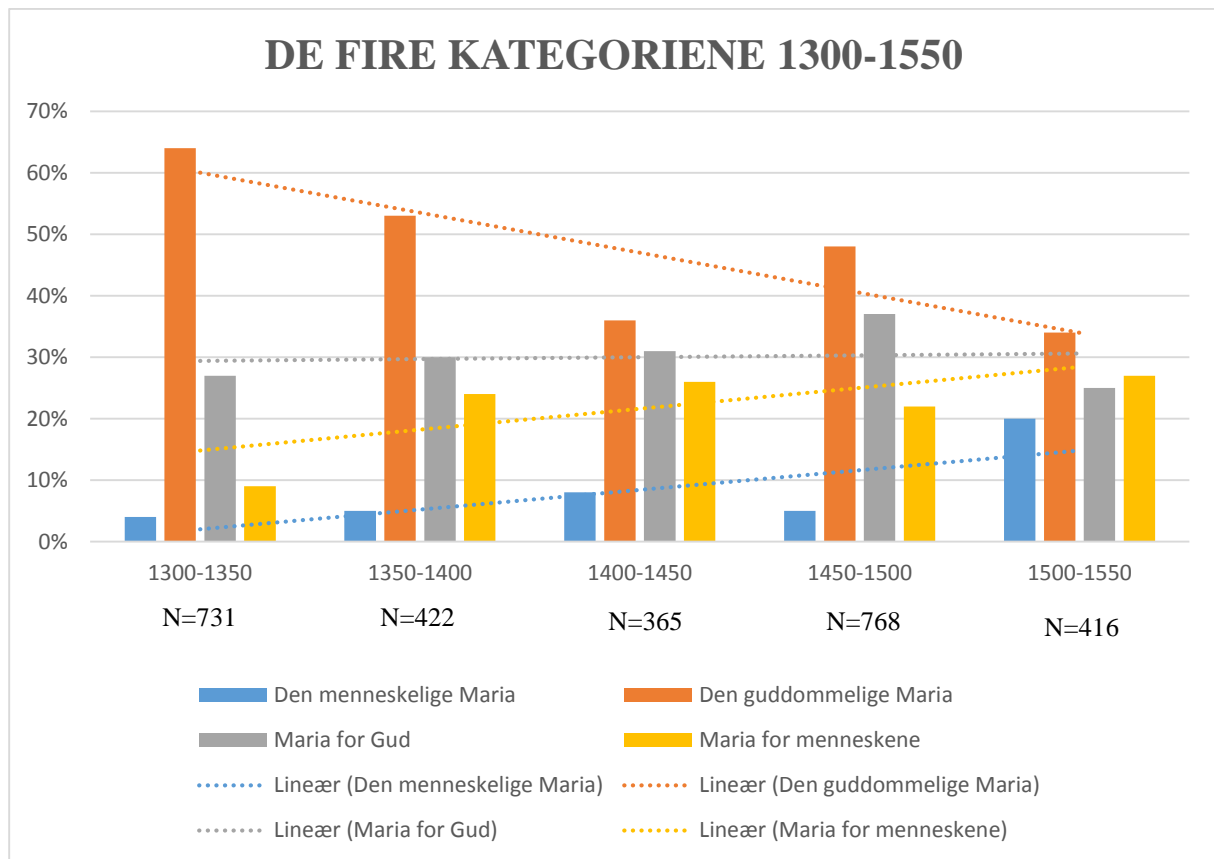
Figur 6 viser hvordan de viktigste epitettypene fordeler seg i hver 50-årsperiode. De viktigste epitettypene er de samme som i figur 1. Dette er de epitettypene som er mest frekvente i det samlede materialet, sett under ett. Dette betyr at ikke alle epitettypene er tatt med, slik at summen av de epitettypene som vises i hver 50-årsperiode ikke blir 100 %. Det betyr også at summen av de epitettypene som vises i hver 50-årsperiode vil variere i hver 50-årsperiode, alt

ettersom den aktuelle 50-årsperioden er dominert av noen få epitettyper, eller om 50-årsperioden har stor variasjon i epitettyper. Det vil også være noen 50-årsperioder som har større kildegrunnlag enn andre, og det er viktig å være bevisst på.



Figur 7

Figur 7 viser hvordan de viktigste adjektivtypene fordeler seg i hver 50-årsperiode. De viktigste adjektivtypene er de samme som i figur 2, som viser de mest frekvente adjektivtypene for alt materialet sett under ett. Også i denne figuren vil summen av de viktigste adjektivtypene være under 100 %, fordi alle adjektivtyper ikke har blitt tatt med. Kildegrunnlaget for hver 50-årsperiode er også varierende for adjektivene.



Figur 8

Figur 8 viser de fire kategoriernes fordeling i hver 50-årsperiode. I figur 3 vises fordelingen av de fire kategoriene når alt materialet blir sett under ett, med epiteter og adjektiver hver for seg. I figur 8 er det bare epitetenes fordeling i de fire kategoriene som vises, fordi det er i epitetsmaterialet at endringene over tid er tydeligst.

4.1.2 Stabilitet – Guds evige mor

Fra 1300 til 1550 skjer det flere endringer i hvilke epiteter og adjektiv som er dominerende og hvilke som er mer marginale. Allikevel er det noe som er forholdsvis stabilt gjennom hele tidsperioden, og dette er de epitetenes som fokuserer på Marias relasjon til Gud (se figur 8). Fram til perioden 1500-1550 er den en svært viktig kategori, og også i perioden 1500-1550 er denne kategorien i det øverste sjiktet. I denne kategorien er det epitettypen som viser Maria som Guds mor som er viktigst, i og med at denne epitettypen holder seg noenlunde stabil

gjennom hele perioden (se figur 6). Den norrøne Marias aller viktigste rolle er hennes rolle som Guds mor, slik det har blitt redegjort for i delkapittel 3.1.1. Det er nettopp fra sin unike rolle som Guds mor at Maria henter sin makt fra. Det er derfor ikke så underlig at det er nettopp denne type epiteter som hele tiden er godt representert i perioden 1300-1550. Maria som Guds mor kan derfor bli sett på som en dogmatisk og tradisjonell Maria (Kjesrud, under publisering).

I en sammenligning av endringer av epiteter eller adjektiv mellom tekstvitner som realiserer samme tekstverk blir Guds mor-epiteter ofte lagt til sammen med andre epiteter i de yngre tekstvitnene. For eksempel kan *María dróttning* i et tekstvitne fra 1300-1350 bli endret til *guðs móðir María* i et tekstvitne fra 1450-1500 (fra mirakelet «Pigen Musas Drøm» i henholdsvis AM 234 fol og Holm perg 1 4to). I disse eksemplene kan man se at Guds mor-epitetene erstatter andre epiteter. Når slike erstatninger skjer, er det ofte at Guds mor-epiteter fortrenger epitettyper som over tid er i nedgang, slik som herskerinneepiteter eller St. Maria-epiteter. Den tradisjonelle Guds mor-rollen blir altså understreket til fordel for roller som er på tilbakegang for Maria utover i senmiddelalderen. Guds mor-epiteter blir også ofte lagt til egennavnet Maria slik at *María* blir til *guðs móðir María* i yngre tekstvitner. Dette er en del av tendens hvor Mariaskikkelsen i senmiddelalderen blir mer utbrodert, som jeg kommer tilbake til.

4.1.3 Tilbakegang – Ned fra de høye tinder

I første halvdel av 1300-tallet er man på høyden av høymiddelalderen, og i denne perioden er det en kategori som klart dominerer: kategorien som beskriver Maria som guddommelig (se figur 8). Den guddommelige Maria er viktigst også når man ser på hele perioden 1200-1550 under ett (se figur 3), men den guddommelige Maria er aller viktigst i perioden 1300-1350. I denne perioden er den norrøne Maria på toppen av sin hellighet og sin herskerinne-verdighet, for Maria blir aldri senere like ofte omtalt med epitetet St. Maria eller med adjektiv som beskriver henne som hellig (se figur 6 og 7). En annen epitetype i kategorien for den guddommelige Maria som har sitt høydepunkt på begynnelsen av 1300-tallet er Maria som herskerinne (se figur 6). I høymiddelalderen er den norrøne Maria den ypperste dronningen over himmel og jord, og den mest hellige av Guds skapninger. Også i resten av Europa blir Maria hevet til toppen av sin guddommelige høyde i det samme tidsrommet (Rubin, 2009, 282).

Hun blir faktisk så opphøyd at hun blir framstilt som sin sønns like (Rubin, 2009, 210), og det norrøne epitet og adjektivmaterialet tyder på at den norrøne Maria var like storslått.

Fra 1350-tallet av peker det imidlertid nedover for Maria som den helligste dronningen. Dette kan blant annet ses utfra det store fallet i andel herskerinneepiteter og i St. Maria-epiteter fra starten og senmiddelalderen og utover (se figur 6). Det samme skjer med de adjektivene som beskriver Maria som hellig. De går fra å være totalt dominerende i perioden 1300-1350, til å bli brukt like mye som andre adjektivtyper i slutten av senmiddelalderen (se figur 7). I sammenligning av epiteter mellom tekstvitner som realiserer samme tekstvitne skjer det også ofte endringer til at Maria som den store herskerinne blir mindre framtrædende. Det skjer enten ved at herskerinneepitetene fjernes helt, *dróttning* i et tekstvitne fra 1300-1350 erstattes med *jungfrú* i et tekstvitne fra 1450-1500, eller *dróttning himins ok jarðar* i et tekstvitne fra 1300-1350 erstattes med *guðs móðir María* i et tekstvitne fra 1450-1500 (begge eksempler fra mirakelet «Forbønnen» i henholdsvis AM 232 fol og Holm perg 1 4to). Det kan også skje ved at Maria som herskerinne blir degradert, for eksempel ved at hun går fra å beskrives som *dróttning himins ok jarðar* i et tekstvitne fra 1300-1350 til *frú mín* i et tekstvitne fra 1400-1450 (fra mirakelet «Vor Frue lærer en Klerk sin Natsang» i henholdsvis AM 234 fol og Holm perg 11 4to (St2)). Domenet Maria er herskerinne over kan også bli redusert, fra hele *himinríkis dróttning* i et tekstvitne fra 1350-1400 til å være kun *dróttning* i et tekstvitne fra 1450-1500 (fra mirakelet «Vor Frue lærer Kjeldermesteren sine fem hilsener» i henholdsvis AM 233 fol og Holm perg 1 4to). Dette bildet er allikevel ikke helt entydig. Det er nemlig en svak oppgang i adjektiv som beskriver Maria som høytstående og verdifull utover gjennom senmiddelalderen (se figur 7). Disse adjektivtypene kan bli lagt til i yngre tekstvitner. Det skjer enten da det ikke er noe adjektiv fra før i det eldre tekstvitnet, eller ved at adjektiv som beskriver Maria som hellig blir erstattet av adjektiv som omtaler henne som verdifull eller høytstående. Dermed viser disse adjektivtypene til en tendens til enten å utbrodere mer utover i senmiddelalderen, eller erstatte typer som tidligere var helt dominerende, men som etter hvert var på tilbakegang. Hvis man ser på forskjeller mellom tekstvitner, kan omtalen av Maria i yngre tekstvitner like ofte være at hun er mindre hellig sammenlignet med eldre tekstvitner, som at hun er mer hellig. Den generelle tendensen for den norrøne Maria er at hun blir mindre og mindre beskrevet som hellig gjennom senmiddelalderen (se figur 6 og 7). Derfor skulle man tro at Maria som oftest skulle bli omtalt som mindre hellig i yngre tekstvitner enn i de eldre tekstvitnene, som alle er realiseringer av samme tekstverk. Men det skjer like ofte at adjektiv som *sæll*, *blezaðr* og *heilagr* blir lagt til, eller at St. Maria-epiteter blir lagt til, eller erstatter andre epiteter, som at

St. Maria eller adjektiv som beskriver Maria som hellig blir fjernet. Dette kan tyde på at hellige Maria er noe viktigere enn Maria som herskerinne utover senmiddelalderen.

Den guddommelige Maria som den helligste og den høyeste herskerinne har altså sitt høydepunkt i høymiddelalderen i Norge og på Island, og får en klar nedgang fra senmiddelalderen og utover mot reformasjonen. Det er et noe større fall for Maria som herskerinne enn Maria som hellig. Maria blir rett og slett mindre opphøyd og hevet over resten av menneskeheten i senmiddelalderen i det norrøne kulturområdet. Dette følger mønsteret fra resten av Europa i den samme perioden, hvor Maria som dronning blir mindre viktig fra 1400-tallet av (Warner, 1990, 191). Denne nedgangen i opphøyethet skjer også samtidig som at Kristus som en seirende konge, som var dominerende i tidlig middelalder, blir nedtonet fra høymiddelalderen av og utover gjennom senmiddelalderen i hele Europa. Dette kommer også til uttrykk i norrøn middelalderkunst, hvor Kristus i mindre grad blir framstilt som en frelser i kraft av å være konge fra høymiddelalderen av (Bliksrud, 1996, 30).

4.1.4 Framgang – En mer menneskelig og inderlig Maria

Utover gjennom senmiddelalderen blir relasjonen mellom Maria og menneskene mer og mer framtreddende (se figur 8), og i takt med at Maria blir mindre av en opphøyd, guddommelig herskerinne i senmiddelalderen, overtar hennes mer menneskelige framtoning. Dermed følger den norrøne Maria mønsteret etter Kristus-framstillinger gjennom senmiddelalderen i hele Europa. For Kristus går også fra å være den store kongen, til å bli mer menneskelig og sårbar i senmiddelalderen. I den norrøne litteraturen kommer dette blant annet fram ved at det blir diktet skaldedikt som fokuserer mer på Kristi lidelse, som *Harmsol* og *Liknarbraut* (Steinsland, 2012, 153). I norrøn middelalderkunst blir Kristus fra høymiddelalderen av en frelser i kraft av å sin lidelse og død, og ikke i kraft av å være konge, som han ble framstilt som tidligere (Bliksrud, 1996, 30). Det har blitt foreslått at en av grunnene til dette skiftet var at europeere innen senmiddelalderen hadde fått mer tilgang til Jerusalem og området rundt. Dermed kunne man oppleve og fortelle om de stedene hvor Jesus levde og døde, og Kristus som menneske kunne bli mer håndgripelig (Rasmussen og Thomassen, 2002, 146-147). I tillegg til at en mer menneskelig Kristus kan ha påvirket Mariaskikkelsen, kan også det faktum at det hellige land

ble gjort mer tilgjengelig ha gjort at Marias menneskelige sider ble mer framtrædende. Dette området var jo også det stedet hvor hun levde.

En type epitete som er felles for både kategorien om den menneskelige Maria og for kategorien om relasjonen mellom Maria og menneskene er morepitetene. Denne epitettypen vokser gjennom senmiddelalderen, slik figur 6 viser, og bidrar dermed til veksten for både kategorien som beskriver den menneskelige Maria og kategorien som beskriver Marias relasjon til menneskene. Epitetene viser at i senmiddelalderen ble den norrøne Maria blant annet framstilt mer som den nære og omsorgsfulle mor. Ersland og Sandvik (1999, 90) har tidligere også beskrevet hvordan Maria i den norrøne kulturen kunne beskrives som en mor i senmiddelalderen, og de setter dette opp mot framstillingen av Gud som den strenge og rettferdige far. Maria ble da altså ifølge Ersland og Sandvik den moren som kunne mildne Gud fars strenge rettferdighet. I norrøn kirkekunst går motivet med Maria med Kristus på fanget fra å være en dronning med en liten konge på fanget, til å bli en mor med et menneskelig Jesusbarn i sin favn (Steinsland, 2012, 130). Dette kan ha sitt utspring i en større interesse for Kristus som barn og hans barndom i senmiddelalderen (Rasmussen og Thomassen, 2002, 161), og er en del av den trenden om en mer menneskelig Kristus-skikkelse. Denne økende interessen for Maria som mor i senmiddelalderen sees også i forskjellen mellom yngre og eldre tekstvitner, hvor Maria for eksempel kan gå fra å være *eilíf mæR María*, «evig jomfru Maria» i et tekstvitne fra 1300-1350, til å være *eilíf móðir*, «evig mor», i et tekstvitne fra 1350-1400 (fra *Maríu saga*, i henholdsvis Holm perg 11 4to (St) og AM 240 I fol), så her har endringen skjedd på forholdsvis kort tid.

Maria blir også mer framtrædende som en hjelper i senmiddelalderen. Fra slutten av høymiddelalderen og fram mot reformasjonen ser vi en økende popularitet i hjelperepitetene (se figur 6). Økningen i hjelperepiteter skjer parallelt med framveksten av morepiteter, og understreker at Marias rolle som den omsorgsfulle hjelperen blir stadig viktigere utover senmiddelalderen, og at Maria og menneskene har en stadig tettere relasjon. I sammenligninger av forskjeller mellom epiteter i ulike tekstvitner som realiserer samme tekstverk er dette mønsteret tydelig. I de yngre tekstvitnene blir Marias omsorgsfulle sider mer understreket enn i de eldre, og relasjonen mellom Maria og menneskene blir også viktigere i yngre tekstvitner enn i eldre. Dette vises blant annet ved at adjektiver som beskriver Maria som omsorgsfull blir lagt til epitetene. For eksempel går Maria fra å bli omtalt som *sæla María*, «hellige Maria», i et tekstvitne fra 1300-1350 til å bli kalt *mildasta jungfrú María*, «den mest omsorgsfulle jomfru

Maria», i et tekstvitne fra 1450-1500 (fra mirakelet «Den falne Abbedisse frelses» i henholdsvis AM 234 fol og Holm perg 1 4to). Maria kunne også bli vist som nærere menneskene i yngre tekstvitner ved at hjelperepiteter erstattet andre epiteter eller egennavnet. For eksempel kan Maria omtales som *sæla María* i et manuskript fra 1300-1350, og som *móðir miskunnar*, «miskunnsmor» i et tekstvitne fra 1450-1500 (fra mirakelet «Den intrigante Munk Leuricus frelses» i henholdsvis AM 232 fol og Holm perg 1 4to). Hun kan også bli presentert som hjelper i yngre tekstvitner ved å bli kalt *sæla María* i et tekstvitne fra 1300-1350, som ble til *hjalparæðrin full miskunnar, skjól fatókra, fullting nauðstaddra, frú sankta María guðs móðir*, «frelsende vannåre full av miskunn, vern mot fattigdom, støtte for de i nød, fru sankta Maria, Guds mor», i et tekstvitne fra 1400-1450 (fra mirakelet «Jarlsdatterens Drøm» i henholdsvis AM 234 fol og Holm perg 11 4to (St2)).

Det er en tredje måte den norrøne Maria ble mer knyttet opp mot menneskene i yngre tekstvitner: hun blir omtalt som menneskenes herskerinne. Dette ble gjort så enkelt som at eiendomspronomenene «vår» eller «min» ble lagt til herskerinneepiteter. Eksempler på dette er Maria som blir omtalt med bare egennavnet *María* i et tekstvitne fra 1300-1350, blir omtalt som *vár frú guðs móðir María*, «vår frue Guds mor Maria» i et tekstvitne fra 1450-1500 (fra mirakelet «Den berusede Munk» i henholdsvis AM 232 fol og Holm perg 1 4to). Maria ble altså mer omsorgsfulle mor, hjelper og menneskers herskerinne i yngre tekstvitner fra senmiddelalderen, enn hun var i de eldre tekstvitnene fra høymiddelalderen. Dette gjenspeiles også i fortellinger i den norrøne Marialitteraturen, hvor Maria til og med kunne gi melk til menneskene, blant annet til en munk i et mirakel, og i skaldediktet *Lilja* til dikteren selv (Kjesrud, under publisering). En Maria som gir av sin melk til menneskene er blant annet med på å understreke den nære og intime relasjonen mellom menneske og Maria. Denne måten å uttrykke relasjonen mellom Maria og mennesker på gjennom at Maria gir av sin melk til mennesker kan ifølge Kjesrud (under publisering) være spesielt for munk og nonner.

Et slikt skifte fra den opphøyde og guddommelige Maria, til den nære og nådefulle moren i det norrøne epitetsmateriale er helt i tråd med tendensen for Maria i resten av Europa, hvor Maria fra 1400-tallet av blir stadig mykere (Warner, 1990, 185). En slik mykere Maria kan ses i sammenheng med andre endringer på det religiøse området utover senmiddelalderen. I Norden og resten av Europa ser man en framvekst av en ny fromhet fra 1300- og 1400-tallet av (Bagge, 2001, 156). I senmiddelalderen ble nemlig lidelse, moral og rettferdighet mer sentrale spørsmål enn tidligere (Ersland og Sandvik, 1999, 122). En grunn til dette kan være svartedauden, som

rammet hele Europa hardt på midten av 1300-tallet. Svartedauden har nemlig blitt sett på som et skille i middelalderen, som førte til en større religiøs inderlighet både på Island, i Norge og resten av Europa, for i møte med katastrofen ble troen det eneste som kunne redde en (Ersland og Sandvik, 1999, 88). Frykten for dommedag og fortapelse etter døden ble dermed mer nærværende i senmiddelalderen, og svartedauden ble oppfattet som Guds straff (Ersland og Sandvik, 1999, 88 og 92). Hvem kan man vende seg til for å få hjelp til å komme unna Guds vrede? Maria, den nådefulle Guds mor, var man vendte seg til for hjelp under svartedauden i Europa ifølge Warner (1990, 216). Fra det norrøne epitetsmateriale kan man se at det samme ser ut til å være tilfellet for den norrøne Maria, fra svartedauden av ble Maria den store nådefulle hjelperen av menneskene. Generelt ble helgener i større grad mellomledd mellom menneskene og Gud etter svartedauden i Norge og på Island, og Maria ble mellomleddet framfor alle (Ersland og Sandvik, 1999, 88 og 90). I europeisk kunst fra 1300-tallet og framover ser man Maria stadig oftere be Kristus vise nåde (Warner, 1990, 216).

Maria ble det viktigste mellomleddet fordi hun var full av nåde og medlidenhet, blant annet representert i epiteter som beskriver Maria som miskunnsmor. Den norrøne Maria bar utover senmiddelalderen mer preg av å være en idealmor. Hun var den som menneskene, hennes barn, kunne vende seg til for hjelp og kjærlig omsorg (Steinsland, 2012, 154). I hele Europa i senmiddelalderen ble Maria framstilt som den som har omsorg for og beskytter alle mennesker. Dette kan sees i sammenheng med den lidende Kristus, som ble både mer menneskelig og mer lidende utover i senmiddelalderen. Han er den som lider og dør for å sone menneskenes skyld (Rasmussen og Thomassen, 2002, 163). Det er sønnens lidende kropp Maria har så sterk medlidenhet med, og som hun forsøker å hjelpe (Rubin, 2009, 318), men som også strekker seg til menneskene. Allerede i to tekstvitner fra 1300-1350 kalles Maria for *úgipt móðir*, «ulykkelig mor». Den store frykten for fortapelse og straff, og Marias rolle som menneskets hjelper framfor alle er en viktig del av forklaringen på Marias stadig økende betydning gjennom middelalderen, med en offisiell bråbrems ved reformasjonen.

En større inderlighet er også mulig å spore i Marias norrøne epitetsmateriale i den økende variasjonen i måter å beskrive Maria på. Den norrøne Maria går fra å være dominert av noen få egenskaper og roller i høymiddelalderen, til en stadig større variasjon av roller og egenskaper i senmiddelalderen, og aller mest like før reformasjonen (se figur 6, 7 og 8). I høymiddelalderen er Maria først og fremst den opphøyde og hellige herskerinne, et bilde som blir dominerende løpet av senmiddelalderen. Da blir Maria mer en hjelper, jomfru og mor, hun er verdifull,

syndfri og omsorgsfull, i tillegg til fortsatt å kunne være den hellige herskerinnen. Guds mor-epitetene er den eneste epitettypen som er stabil i hele perioden 1300-1550. Det innebærer at går Guds mor-epitetene er en av få dominerende epiteter i høymiddelalderen, til å bli en del av den store variasjonen av Mariaepiteter i senmiddelalderen.

Mariaskikkelsen blir mye mer sammensatt og variert i løpet av senmiddelalderen. Dette kommer også tydelig fram i en sammenligning av epiteter mellom tekstvitner som realiserer samme tekstverk. For det er en klar tendens til mer utbroderende beskrivelse av Maria i yngre tekstvitner enn i eldre, både ved at flere epiteter blir satt sammen, eller at flere adjektiver blir knyttet til epitetene. Dette kan være enklere utbroderinger, som at Maria blir omtalt med bare egennavnet *María* i et tekstvitne fra 1300-1350 til senere å bli kalt *sankta María* i et tekstvitne fra 1450-1500 (fra *Maríu saga*, i henholdsvis Holm perg 11 4to (St) og Holm perg 1 4to). Det er også mer omfattende utbroderinger: Maria kan for eksempel bli kalt for bare *María* i et tekstvitne fra 1300-1350, og for *dýrasta dróttning himins ok jarðar frú sankta María*, «den mest verdifulle dronning av himmel og jord, fru sankta Maria», i et tekstvitne for samme tekstverk fra 1450-1500 (fra *Maríu saga*, i henholdsvis Holm perg 11 4to (St) og Holm perg 1 4to). Et annet eksempel på sterk utbrodering i et yngre tekstvitne er når Maria beskrives som *helgasta mæ'r María móðir dróttin*, «helligste jomfru Maria, Herrens mor» i et tekstvitne fra 1300-1350, og *helgasta, ok hin sælasta, hin dýrligasta ok hin mætasta, ok hin sötasta, eilífliða blezat mæ'r ok móðir jungfrú sankta María*, «den helligste og mest velsignede, den mest dyrebare og den gjeveste, og den mest omsorgsfulle, evige velsignede jomfru og mor, jomfru sankta Maria», i et tekstvitne fra 1450-1500 (fra *Maríu saga*, i henholdsvis Holm perg 11 4to (St) og Holm perg 1 4to). Slike mer utbroderende beskrivelser av Maria kan være utslag av det som kalles den florissante stil, som var en mer ornamentert litterær stil som ble utviklet fra 1300-tallet av, og da særlig i helgensagaer (Cormack, 2000, 302). Karakteristisk for denne stilen var blant annet å kombinere flere substantiv og adjektiv med hverandre, med mål om å appellere til folks følelser. Den ornamenterte, florissante stil kan ses i sammenheng med det som i latinsk retorisk tradisjon kalles *stilus gravis*, eller høystil, som også hadde som formål å bevege folk til følelser (Þórir Óskarsson, 2005, 358). Latinsk retorikk hadde stor påvirkning på norrøn retorisk tradisjon i middelalderen, og her opererte man med ulike stiler som ble brukt alt etter som hvilket formål teksten hadde. Man kunne også ha *stilus humilis*, lavstil, for tekster som var ment for å ha hovedfokus på informasjon (Þórir Óskarsson, 2005, 358). Denne stilutviklingen i retning av *stilus gravis* kan dermed henge sammen med en samtidig trosutvikling, for en slik utbrodering av Mariaskikkelsen kan ses i sammenheng med det økende fokuset på inderlighet

i senmiddelalderens trosliv, hvor det emosjonelle i kulten ble mer framhevet. Derfor kan man i Marialitteraturen i senmiddelalderen ha hatt et ønske om en stil som kunne bevege menneskenes følelser.

Den økende variasjonen i måter å beskrive Maria på i senmiddelalderen kan også være et tegn på at Maria fikk flere roller og egenskaper. Til en viss grad kunne helgener ha sine spesielle virkeområder, som å hjelpe folk i havsnød eller ved ulike sykdommer (Jon Vidar Sigurdsson, 2008, 153). Maria viser seg dermed som den største helgenen av dem alle, ved å ha så mange virkeområder og roller, som ingen andre helgener kommer i nærheten av. De mange ulike hjelperepitetene som ble brukt om Maria er et tegn på dette: Hun er den som kan gi liv, fjerne sorg, rettlede, gi nåde og åpne porten til paradiset. Maria var den største helgenen og hun var fast inventar i middelalderens kirker. Det var alltid et alter til henne, uansett hvilken helgen kirken var viet til (Elstad og Halse, 2002, 50). Dessuten var det vanlig i middelalderen å få navn etter helgener, men i det norrøne området fikk nesten ingen navn etter Maria, og en grunn til det kan være at hun var for hellig (Elstad og Halse, 2002, 39). I resten av Europa fikk også Maria en økt innflytelse over flere områder fra 1400-tallet av, Maria ble etter hvert både mellomledd, beskytter, frelser og en medlidende (Rubin, 2009, 338). I resten av Europa ble Marias relasjon til menneskene sterkere i løpet av senmiddelalderen, akkurat slik som med den norrøne Maria. Kristus fikk også flere sider ved seg utviklet i løpet av senmiddelalderen (Rasmussen og Thomassen, 2002, 142), så igjen kan man se hvordan Maria og Kristus endrer seg i samme retning. Endringene for både Maria og Kristus er en del av en generell tendens i senmiddelalderen:

[...] man kan si at flere sider ved det potensialet som ligger i kristendommens tidligste kilder, ble tatt i bruk og forsøkt omsatt i praksis (Rasmussen og Thomassen, 2002, 139).

En type epiteter som også øker utover senmiddelalderen er de som beskriver Maria som jomfru (se figur 6), og jomfruepiteter ofte blir lagt til andre epiteter i yngre tekstvitner som realiserer samme tekstverk. For eksempel kan Maria gå fra å bli omtalt med egennavnet sitt, *María*, i et tekstvitne fra 1300-1350, til å bli kalt *jungfrú María*, «jomfru Maria» i et tekstvitne fra 1450-1500 (fra mirakelet «Pigen Musas Drøm» i henholdsvis AM 232 fol og Holm perg 1 4to), eller hun kan gå fra å bli kalt *María dróttning* i et tekstvitne fra 1300-1350, til å bli omtalt som *mey María*, «jomfru Maria», i et tekstvitne fra 1400-1450 (fra mirakelet «Messeklædet, hvorpaa rødvin spildes» i henholdsvis AM 234 fol og Holm perg 11 4to (St2)). Marias jomfrudom og syndfrihet blir altså viktigere i det norrøne kulturområdet i senmiddelalderen. Det er interessant

at jomfruepiteter og adjektiver som framhever hennes syndfrihet øker i senmiddelalderen, for alle andre epitetter som framhever den guddommelige Maria går ned i frekvens i denne perioden (se figur 6). I resten av Europa blir også Marias jomfrudom stadig mer framtreddende. På 1400-tallet ble nemlig debatten om Marias syndfri unnfangelse spesielt viktig (Rubin, 2009, 303), som blir omtalt i delkapittel 2.2.4 om adjektiver og epiteter som beskriver Maria som syndfri. Den økende interessen for den norrøne Marias jomfrudom og renhet ser dermed ut til å ha sammenheng med denne diskusjonen og interessen i resten av Europa.

Dette økende fokuset på Marias syndfrihet kan også henge sammen hvordan enkeltindividents egne moralske handlinger ble viktigere i senmiddelalderen. Slik kunne Maria i sin syndfrihet være et viktig forbilde å strekke seg etter for enkeltindividet. I løpet av senmiddelalderen ser Maria ut til å tre mer fram som et forbilde til etterfølgelse for enkeltmennesker på andre områder også: som en omsorgsfull idealmor, og som den store medliden, for hun lider både med menneskene og med sin sønn. I kraft av å være en medliden ble hun et forbilde for alle kristne, men spesielt for munk og nonne. For munk og nonne ble det nemlig et ideal å leve seg inn i Kristi lidelser (Rasmussen og Thomassen, 2002, 164), og ingen gjør det mer enn Maria. Laura Saetveit Miles (2014) har i sin artikkel «The Origins and Development of the Virgin Mary's Book at the Annunciation» lagt fram at Maria kunne være et spesielt forbilde for hellige kvinner på flere områder, de kunne strebe etter *imitatio Mariae*, «imitasjon av Maria». I høy- og senmiddelalderen kunne Maria blant annet være et forbilde for hellige kvinner i unnfangelse og forståelse av Guds budskap. I Europa vokste det nemlig fram en tradisjon om Maria som leser profetene og deres forvarsler om Kristi komme da engelen Gabriel besøker henne og forteller at hun skal bli Guds mor. Maria blir da en tolker av skriften, og gjør profetenes døde ord om til det levende ord i sin kropp. Disse tankene skal ha kommet til uttrykk i nedskrevne visjoner som tre hellige kvinner fikk på 1300- og 1400-tallet (Miles, 2014). Birgitta av Vadstena var en svært innflytelsesrik kvinne, og grunnla blant annet klosterordenen birgittinerne. Hun identifiserte seg også sterkt med Maria, så mye at hun blant annet fikk en visjon om at hun selv var gravid med Kristus. For Birgitta var Maria så viktig at Maria som den nye Eva var likeverdig med Kristus, den nye Adam, i frelsen av verden (Rasmussen og Thomassen, 2002, 217).

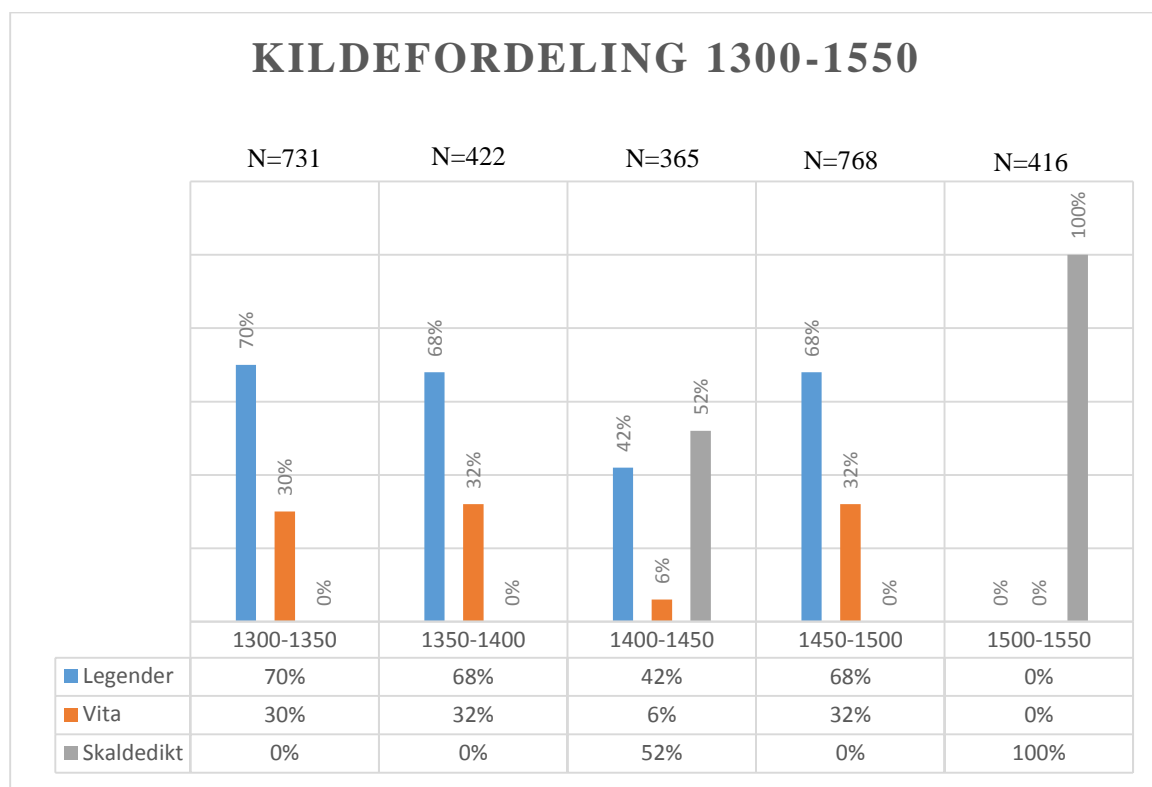
I senmiddelalderen ble den menneskelige Kristus også mer et forbilde for mennesker (Rasmussen og Thomassen, 2002, 146). Det samme kan ha skjedd med Maria: Den menneskelige Maria kan ha blitt et mer tilgjengelig forbilde for de troende enn den guddommelige dronningen. Maria og Kristus som forbilder for den enkelte troende viser et

større fokus på individets forhold til religionen, som ble framtrædende i Norge og på Island i senmiddelalderen (Ersland og Sandvik, 1999, 138). I resten av Europa skjer det samme, og et uttrykk for denne individualiteten er bønnebøker til individuelt bruk for lekfolk, og da spesielt kvinner. Hoveddelen av disse bønneøkene er tidebønner til Maria, hvor man ber om hennes forbønn på den troendes vegne (Rasmussen og Thomassen, 2002, 237). Bruken av rosenkrans i Europa kan også sies å være et uttrykk for denne individualiteten i religionen, også her er Mariabønnene i flertall med 150 Mariabønner (Rasmussen og Thomassen, 2002, 239). Maria som forbilde og Marias framtrædende rolle i bønnebøker og rosenkransen er et uttrykk for senmiddelalderens individualitet og inderlighet i religionen, og Marias store betydning. Denne individualiteten og inderligheten kan også henge sammen med det økende fokuset på fortapelse, lidelse og dommedag i senmiddelalderen, hvor Maria er den store nådemoren til hjelp for menneskene.

Alt i alt kan man altså i både Mariakulten og troslivet generelt se en økende inderlighet og større fokus på det indre fromhetsliv i senmiddelalderen i Europa. Sverre Bagge (2001, 159) hevder at disse tendensene ikke fikk noe særlige utslag i Norge, og at Norge var religiøst konservativt. For den norrøne Mariakulten ser dette ikke ut til å stemme. Den nære, omsorgsfulle og medlidende Maria i senmiddelalderen i Norge og på Island følger helt klart de europeiske tendensene i samme periode. Både den norrøne og den europeiske Maria har nåde og medlidenhet for den enkelte troende i deres frykt for død og dom. Relasjonen mellom menneskene og Maria er både i Europa og på Island og i Norge preget av større følelsesmessig inderlighet og nærhet. Karoline Kjesrud (under publisering) kommer til samme konklusjon om at det norrøne trosliv og kult ikke var stivt og tradisjonelt, men like preget av følelsesmessig involvering som resten av Europa. På et punkt skiller imidlertid den europeiske Maria seg fra den norrøne Maria slik hun framstår i epitetene: Den norrøne Maria er nesten aldri ydmyk, noe den europeiske Maria i større og større grad blir i senmiddelalderen. Dette vil bli nærmere utforsket senere i dette kapitlet.

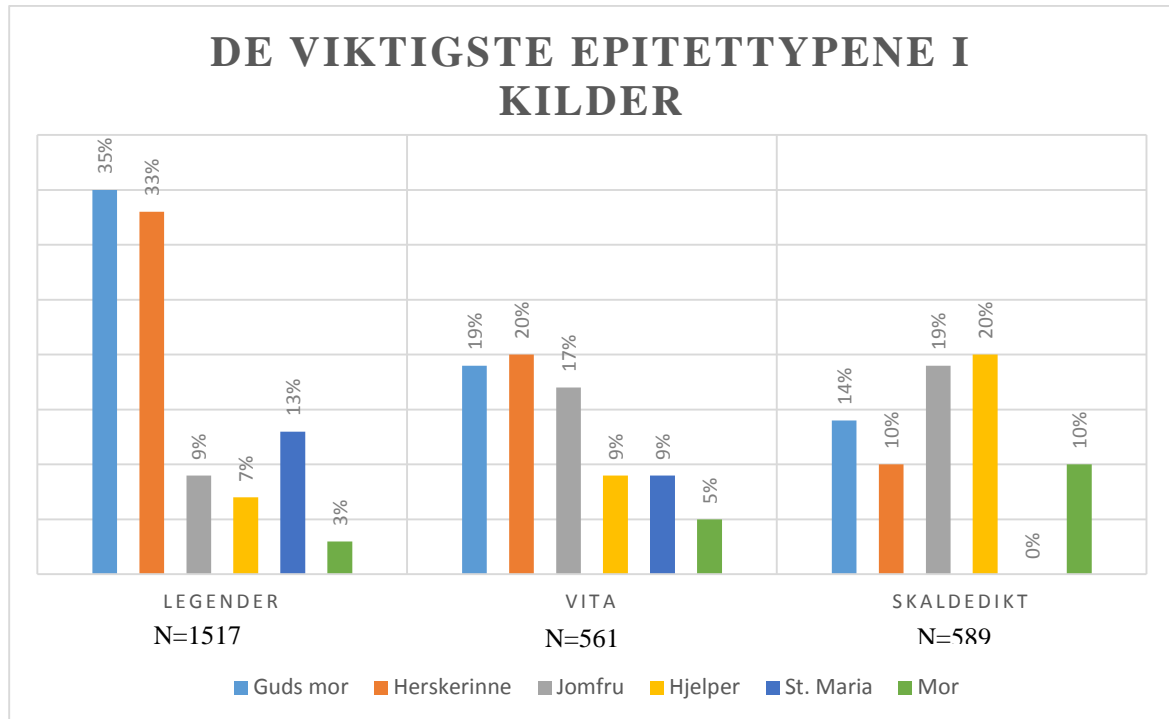
4.2 MARIA I KILDENE

4.2.1 Viktige figurer for Maria i kildene



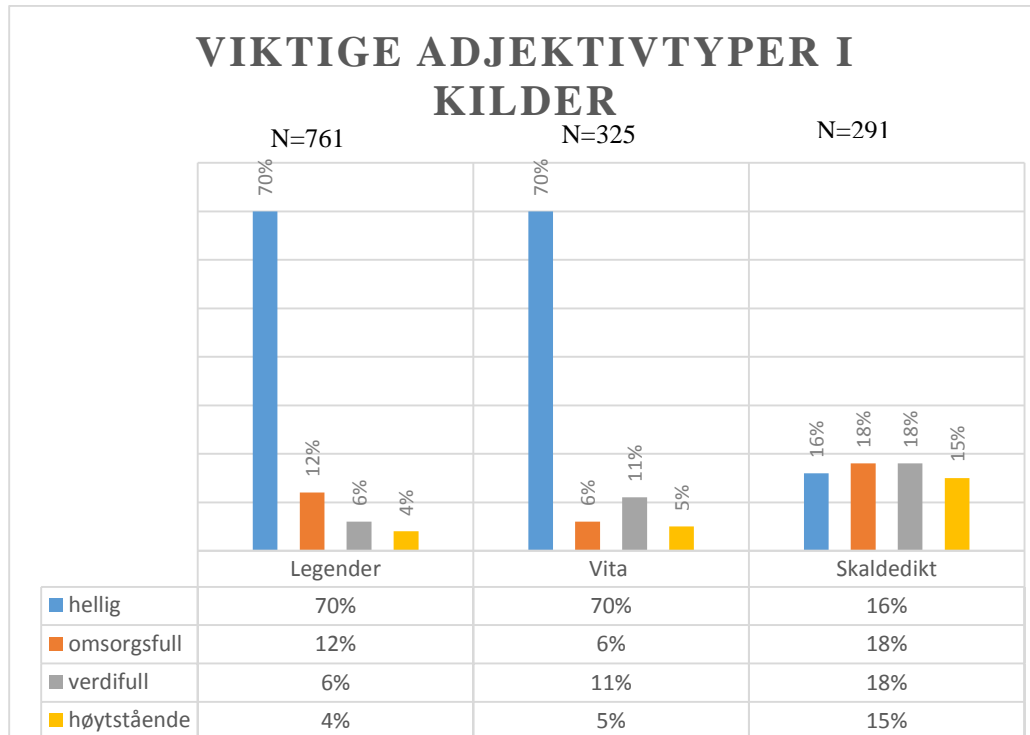
Figur 9

Figur 9 viser fordelingen av antall epiteter hentet fra de tre kildetypene mirakler, vita og skaldedikt i de ulike 50-årsperiodene, altså hva kildegrunnlaget er for hver 50-årsperiode.



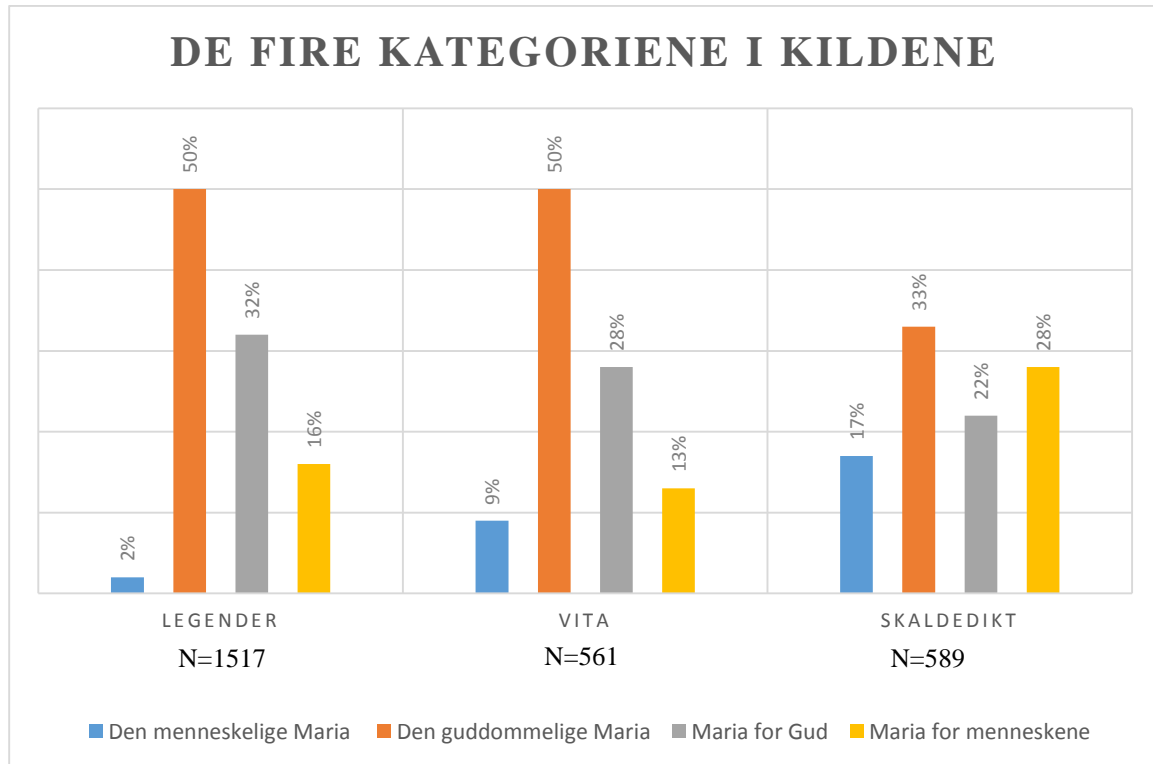
Figur 10

Figur 10 viser hvordan de viktigste epitettypene fordeler seg i hver av de tre kildetypene. De viktigste epitettypene er de samme som for figur 1 og 6. Dette er som sagt de epitettypene som er mest vanlige i det samlede materialet. Dette betyr at ikke alle epitettypene er tatt med, slik at summen av de epitettypene som vises i hver kildetype ikke blir 100 %. Det betyr også at summen av de epitettypene som vises i hver kildetype vil variere, alt ettersom den aktuelle kildetypen er dominert av noen få epitettyper, eller om variasjonen av epitettyper er stor.



Figur 11

Figur 11 viser hvordan de viktigste adjektivtypene fordeler seg i hver av de tre kildetypene. De viktigste adjektivtypene er de samme som for figur 2 og 7. Dette er som sagt de adjektivtypene som er mest frekvente i det samlede materialet. Dette betyr at ikke alle adjektivtypene er tatt med, og at summen av de adjektivtypene som vises i hver kildetype ikke blir 100 %. Det betyr også at summen av de adjektivtypene som vises i hver kildetype vil variere, alt ettersom den aktuelle kildetypen er dominert av noen få adjektivtyper, eller det er stor variasjon og bredde av adjektivtyper.



Figur 12

Figur 12 viser hvordan de fire kategoriene fordeler seg blant de tre kildetype.

4.2.2 Maria i miraklene

Miraklene er en viktig del av kildegrunnlaget i denne avhandlingen. Epiteter fra mirakler er noenlunde jevnt fordelt i alle 50-årsperiodene, fram til 1500, da er det bråstopp. Denne jevne fordelingen gjør at miraklene har vært gode kilder til å følge endringer av epiteter mellom tekstvitner som realiserer samme tekstverk.

Hvordan er det så Maria blir framstilt i miraklene? Fordelingen av de fire kategoriene i miraklene er relativt lik fordelingen av kategorier i vitaet (se figur 12). Den guddommelige Maria står for halvparten av epitetene i miraklene, deretter følger de epitetene som viser relasjonen mellom Maria og Gud, så de epitetene som viser forholdet mellom Maria og menneskene, og til slutt epitetene som viser den menneskelige Maria (se figur 12).

Når det gjelder hvilke typer Mariaepiteter som er å finne i miraklene er det Guds mor-epiteter og herskerinneepiteter som er klart dominerende, og disse to epitettypene er omtrent like viktige (se figur 10). Disse epitetene viser Marias makt, som herskerinne, og kilden til hennes makt, hennes rolle som Guds mor. Med tanke på at emnet for miraklene er hvordan Maria hjelper menneskene med ulike mirakler, så er det overraskende lite hjelperepiteter i miraklene. Miraklene har derimot stor andel av adjektiv som uttrykker Marias omsorgsfulle sider, og en stor vekt på Marias hellighet (se figur 11). Det kan derfor være at Marias omsorg for menneskene heller ble uttrykt gjennom adjektiv enn med hjelperepiteter i miraklene. Dessuten kan miraklene ha hatt som formål å vise Marias makt, og at dette ble gjort gjennom herskerinneepiteter og fortellingene om mirakler hun utfører.

I forrige delkapittel så vi på hvordan Maria kunne bli beskrevet med både forholdsvis enkle kombinasjoner av epiteter og adjektiv, og med mer utbroderende og kompliserte beskrivelser. Miraklene er den kildetypene av de tre som blir undersøkt i dette kapittelet som har færrest metaforer og kompliserte epiteter og epitetkombinasjoner, kun 16 % av epitetene er metaforer eller utbroderende. Den norrøne retorikken i middelalderen var som sagt sterkt påvirket av latinsk retorisk tradisjon. I den latinske retorikken kunne man ta i bruk en såkalt lavstil, *stilus humilis*, i tekster hvor det viktigste var å kommunisere korrekt informasjon. Det kan derfor være at hovedhensikten med miraklene var å gi klar og utvetydig informasjon om det Maria var i stand til og betydde. Dette kan også være grunnen til at man i miraklenes Mariaepiteter og adjektiv fokuserte på de viktigste dogmene om Maria, hun er den hellige Guds mor og herskerinne.

4.2.3 Maria i skaldedikt

Skaldediktene har en mer ujevn fordeling av epiteter i 50-årsperiodene. Faktisk finnes det bare skaldedikt i perioden 1400-1450 og 1500-1550. I en sammenligning mellom epiteter i ulike tekstvitner som realiserer samme tekstverk er det lite forskjeller mellom epitetene som har religionshistorisk betydning.

Det som karakteriserer epiteter og adjektiv som beskriver Maria i skaldedikt er en jevn fordeling mellom de ulike typene (se figur 10, 11 og 12). Ingen grupper av epitettyper og adjektivtyper

har stor dominans, det er derimot stor variasjon og bredde både i epitets- og adjektivtyper. Denne store variasjonen gjør at ingen av de viktigste epitets- og adjektivtypene dominerer (se figur 10 og 11). Skaldediktingen viser en bredde i Mariaskikkelsen, og har kanskje virket for å fremheve Marias mange roller og egenskaper.

Det er allikevel noen epitettyper som stikker seg fram, og det er jomfru- og hjelperepitetene (se figur 10). Flere av skaldediktene viet til Maria gjengir fortellinger om Mariamirakler: *Brúðkaupvísur*, *Gyðingvísur*, *Máriuvísur I*, *Máriuvísur II*, *Máriuvísur III* og *Vitnivísur af Máriu*. Det kan være grunnen til at hjelperepitetene er viktige i skaldedikt. Skaldediktene har en stil med større variasjon, og det kan derfor ha vært mer rom for å framheve Maria som hjelper i skaldediktene, enn i miraklene. I senmiddelalderen var det en omfattende diskusjon om Marias jomfrudom, og det er nettopp i denne perioden skaldediktene er framtrædende. Da man i skaldediktene ville utforske Mariaskikkelsen, kan Marias syndfrihet og jomfrudom derfor være en side ved henne som det var viktig utforske og diskutere.

Når det kommer til graden av metaforbruk eller kompliserte epiteter er skaldedikt ikke overraskende den kildetypen som bruker dette i aller størst grad. Hele 41 % av Mariaepitetene i skaldedikt er metaforer eller kompliserte og utbroderende epiteter. Det er karakteristisk for poetisk språk å bruke metaforer. Med en slik vekt på det mer kompliserte og utbroderende kan man anta at det kan være grunnen til at et større arsenal av Mariaepiteter ble brukt i skaldedikt. Det kan også være grunnen til at skaldedikt var mer framtrædende i senmiddelalderen, fordi det i denne perioden var mer fokus på høystilen, *stilus gravis*, hvor utbroderinger og variasjon var viktig.

4.2.4 Maria i vitaet

Vitaet har også en forholdsvis jevn fordeling av epiteter mellom 50-årsperioder fram til 1500. Et unntak er perioden 1400-1450, hvor det er få epiteter fra vitaet (se figur 9). Epiteter fra vitaet er derfor også en god kilde til sammenligning av epiteter mellom tekstvitner som realiserer samme tekstverk.

I vitaet er det ingen av de viktigste epitettypene som stikker seg klart fram, det er en jevn balanse mellom de ulike epitettypene (se figur 10). For de viktigste adjektivtypene ser det imidlertid annerledes ut, der de adjektivene som beskriver Maria som hellig er den klart største gruppen (se figur 11). Av de fire kategoriene er det den som beskriver Maria som guddommelig som er klart størst, deretter følger den kategorien som beskriver Marias relasjon til Gud (se figur 12).

På to områder har vitaet en lignende fordeling av epiteter og adjektiv som miraklene. Dette gjelder blant annet for fordelingen av de fire kategoriene (se figur 12). Et unntak er at vitaets epiteter i større grad beskriver Marias menneskelige sider. Fordi vitaet forteller om Marias liv på jorden, kan det gi mer plass for Marias menneskelige sider, når man forteller om Marias jordiske liv. Vitaet og miraklene har også en liknende fordeling av de viktigste adjektivtypene, med en adjektivtype som er svært dominerende (se figur 11).

På samme måte som med skaldediktene ser vi en jevnere fordeling av de viktigste epitettypene i vitaet (se figur 10). Det betyr at det ikke er noen få epitetter som får dominere, og det er en større variasjon i epitetter som brukes til å beskrive Maria. I vitaer, og spesielt de yngre, brukte man et mer poetisk språk, med større utbredelse av poetiske bilder, som kunne ligge nær opptil kenninger. Vitaet har også en større mengde metaforer eller kompliserte epiteter enn miraklene, med 23 % av epitetene som utbroderende eller metaforer. Et formål med vitaet skal ha vært å øke hengivenheten til en helgen (Þórir Óskarsson, 2005, 369), og som vi så på i forrige delkapittel kan et mer ornamentert språk være ment til å appellere til følelsene.

Vitaet ser dermed ut til å stå i en slags mellomposisjon mellom skaldedikt og mirakler i hvordan epiteter og adjektiv benyttes. Likheten med mirakler er at vitaet og miraklene har nesten helt lik fordeling av de viktigste adjektivtypene, og en forholdsvis lik fordeling av de fire kategoriene, med unntak av kategorien for den menneskelige Maria. Det som er likt med skaldedikt er en jevnere fordeling av de viktigste epitettypene. Vitaet står dessuten imellom mirakler og skaldedikt i antall metaforer.

4.2.5 Formål med Marialitteraturen

Det er altså flere forskjeller mellom de tre kildetypene mirakler, vita og skaldedikt, både i hvilke epiteter og adjektiv de bruker om Maria, og hvordan de utformer dem. Dette kan gjenspeile at de ulike typene litteratur har hatt forskjellige formål. Formålet for mirakler kan ha vært å opplyse om de viktigste dogmene knyttet til Maria og å gjenfortelle mirakelfortellingene som viser Marias makt, og dette ble gjort i en stil i slekt med den latinske retoriske lavstilen, *stilus humilis*, for å gi et tydelig og klart bilde av Maria. Formålet med skaldedikt kan ha vært å utbrodere de teologiske dybdene i Mariaskikkelsen og å stimulere de troendes følelser for Maria, utført i tråd med den latinske retoriske høystilen, *stilus gravis*, som hadde dette som formål. For vitaet ser det ut til å være litt av begge deler som kan ha vært formålet, både å fortelle om Marias liv og utbrodere mysteriene og de mange lagene ved Mariaskikkelsen. Det ser ut til at alle de tre kildetypene, skaldedikt, vita og mirakel, kan ha vært ment for både verdslige og geistlige. Det har tidligere vært vanlig å regne med at religiøs litteratur med enkelt språk har vært for de verdslige, mens religiøs litteratur med komplisert språk har vært for de geistlige. Dette er det nødvendigvis ingen automatikk i. Et verdslig publikum vil kunne være kjent med skaldedikt med sekulært innhold som også kan ha et komplisert språk i form av intrikate kenninger og en komplisert syntaks (som diskutert i delkapittel 1.3 om de ulike kildetypene). At et verdslig publikum kunne være i stand til å forstå sekulære skaldedikt, men ikke religiøse skaldedikt eller vita som tar i bruk metaforer, anser jeg som usannsynlig. Dermed kan det være slik at alle de tre slagene Marialitteratur kan ha hatt samme publikum, både verdslig og geistlig, men at det har vært ulike formål med forskjellige litteratur-typene, og at man brukte den type litteratur til det som det var behov for der og da.

Skaldediktene har som sagt en mer utbroderende stil, og utbrodering og følelsesmessig innlevelse ble mer og mer viktig utover i senmiddelalderen. Dette kan være en av grunnene til at epiteter fra skaldedikt blir mer dominerende i senmiddelalderen. Miraklene og vitaet beholder allikevel mye av sin popularitet fram mot 1500, og epitetene i disse kildetypene blir også mer utfordrende og kompliserte i sine sammensetninger av epiteter og adjektiv i senmiddelalderen enn de var tidligere. Fordelingen av kildetypene i 50-årsperiodene kan være med på å forklare noen av tendensene i endringene i Marias epiteter i fra høy- til senmiddelalder. Allikevel vil ikke dette være hele forklaringen, for sammenligninger av epiteter og adjektiv mellom tekstvitner som realiserer samme tekstverk, peker stort sett i samme retning, med en større

variasjon og bredde i hvilke epitet og adjektivtyper som ble brukt i omtalen av Maria. Årsakene til dreiningen av Mariaskikkelsen fra høy- til senmiddelalder ser derfor ut til å både være religiøs påvirkning fra samtiden, og en noe ujevn fordeling av ulike typer kilder i perioden 1300-1550.

4.3 DEN YDMYKE MARIA

4.3.1 Den ydmyke Maria i Europa

Maria ble i større og større grad omtalt som et bilde på ydmykhet og underdanighet i Europa fra 1400-tallet av (Warner, 1990, 185). Maria i Europa blir altså i mindre grad den store dronningen, og mer av den ydmyke og søte kvinnen som holder seg på sin plass i hjemmet (Warner, 1990, 191). I senmiddelalderen ble det i hele Europa et sterkere fokus på den lidende Kristus (Rasmussen og Thomassen, 2002, 163), hvor Kristus ble framstilt mer som et menneske som lider og dør for menneskene skyld. Denne lidende kroppen forsøker Maria å hjelpe og lindre (Rubin, 2009, 318). Det å leve seg inn i Kristi lidelse ble en viktig del av ydmykheten, *humilitas*, (Rasmussen og Thomassen, 2002, 164), og den norrøne Maria kjenner også sin sønns smerte. I *Maríu saga* (1871, 47) blir det beskrevet at Maria ved Kristi korsfestelse kjente sin sønns smerte sterkere enn noe menneske kunne kjenne smerte på sin egen kropp, og at hun aller helst vil bære sin sønns lidelse istedenfor ham. Denne sterke innlevelsen er også tilstede i *Lilja* (2007, 623-627), hvor Marias smerte ved sin sønns korsfestelse er som sverd gjennom hennes kropp, og tårene og sorgen flommer over. I et mirakel omtales Maria som *úgipt móðir*, «ulykkelig mor», som nok spiller på hennes smerte ved sin sønns korsfestelse.

4.3.2 Hvor er ydmykheten hos den norrøne Maria?

Maria er altså mer og mer ydmyk i Europa i senmiddelalderen, og den norrøne Maria er også medlidende med sin sønn og menneskene. Dermed er hun også omsorgsfull og full av nåde. For det er nettopp fra hennes medlidenhet omsorgen hennes springer ut. I *Lilja* (2007, 623) strofe 53 flommer Maria over av tårer ved Kristi korsfestelse, og dikteren håper at Maria dermed kan være følsom overfor hans sorger. Den norrøne Maria har altså den formen for ydmykhet som gir sitt utslag i medlidenhet og medfølgende omsorg. Allikevel blir Maria veldig sjeldent direkte omtalt som ydmyk i de norrøne Mariaepitetene og adjektivene knyttet til dem. I hele det

samlede epitetsmateriale på 2770 epiteter er det to tilfeller av epiteter som kaller Maria ydmyk. Da kalles hun for *hásæti mjúklætis*, «høysete for ydmykhet» (som nevnt i delkapittel 2.1.3). Det samlede antall adjektiv som står til Mariaepiteter er på 1408, og to av disse er adjektiv som beskriver Maria som ydmyk, med adjektivet *mjúklátr*, «saktmodig, spaklyndt, ydmyk». Maria som ydmyk utgjør altså ikke engang en promille av det samlede materialet. Når Maria først omtales som ydmyk, så er dette i skaldedikt, henholdsvis skaldediktet *Vitnivísur af Máriu* for ydmykhetsepitetet og *Máriuvisur I* for adjektiven. En grunn til at det er i akkurat skaldedikt vi møter den ydmyke norrøne Maria er nok fordi det er skaldediktene som i størst grad utbroderer og utforsker de mange sidene ved Maria. Den norrøne Maria kan altså ha de egenskapene som man mente sprang ut fra ydmykhet, men den norrøne Maria er nesten aldri direkte uttalt ydmyk. Tolket i en sosial kontekst kan det spesielt for kvinner bli satt likhetstegn mellom ydmykhet og underkastelse i form av lydighet og stillhet (Warner, 1990, 184). Kan det være denne assosiasjonen ved ydmykhet man har villet unngå for den norrøne Maria i senmiddelalderen, og hva er i så fall grunnen til dette?

En forklaring kan være at epiteter som uttrykksform gjør at det blir færre ydmykhetsepiteter. Å bli kalt ydmyk ble kanskje ikke ansett som flatterende nok. Men i resten av Europa ble ydmykhet en hedersbetegnelse for Maria, hun var et forbilde i ydmykhet og underdanighet. Det faktum at det er to tilfeller av ydmykhetsepiteter i det norrøne epitetsmateriale viser at det også kunne bli ansett som verdig nok for Maria i Norge og på Island i senmiddelalderen, bare veldig sjelden.

En annen forklaring kan ligge i at det norrøne området var et kriserammet samfunn i senmiddelalderen. Det har blitt hevdet at Norge ble særlig hardt rammet av kriser i senmiddelalderen fordi svartedauden sammenfalt med en landbrukskrise (Schumacher, 1991, 57). Som sagt var Maria den man i stor grad vendte seg til under og etter svartedauden for hjelp og støtte. Er det mulig at man i Norge trengte Maria som en sterk og trygg hjelper og mor, snarere enn en Maria som er ydmyk og underkastende? Senere historikere har påpekt at befolkningstapet i land ellers i Europa i tiden etter svartedauden var like stort som i Norge, og at Norge dermed ikke ser ut til å ha blitt hardere rammet av kriser i denne tiden enn andre europeiske land (Moseng et al., 2007, 310). Det ser altså ut til at det ikke forklarer hvorfor Norge eventuelt skulle trenge en sterkere og mindre ydmyk Maria enn resten av Europa.

I det norrøne førkristne samfunnet var ydmykhet en lite verdsatt egenskap (Bagge, 2001, 128). Kan dette være forklaringen på at man ikke syntes det var passende å omtale Maria som ydmyk?

I senmiddelalderen da den ydmyke Maria er på frammarsj i Europa har Island og Norge vært kristne i flere hundre år, så det er vanskelig å se hvorfor før-kristne idealer skulle opprettholdes på akkurat dette punktet. Dessuten var det et ideal for andre i Norge og på Island å være ydmyk. Nonner og munkar hadde for eksempel som ideal at de skulle leve et liv med ydmykhet, *humilitas*, som basis (Rasmussen og Thomassen, 2002, 195). I strofe 79 i *Lilja* (2007, 651) sier også dikteren at han i ydmykhet, *auðmjúklíkast*, vil gråte for sine handlinger og bøye seg for Herren. Så andre kunne gjerne være ydmyke i norrøn religiøs kontekst i senmiddelalderen, men ikke Maria.

Maria hadde mange roller og kunne symbolisere mye forskjellig i løpet av middelalderen, og spesielt i senmiddelalderen. Blant annet kunne Maria symbolisere kirken, fordi hun var en beholder for Gud, slik kirken også var (se delkapittel 3.1.2 om Maria som beholder). Gjennom kirken og Maria kunne man finne frelsen. Til tider kunne det være en sterk maktkamp mellom kirken og kongemakten i Norge og på Island. Det er derfor mulig at Maria kan ha vært et instrument for kirken i denne maktkampen. I senmiddelalderen var det også en konstant kamp om hvem som skulle ha overtaket av kirken og kongemakten på Island og i Norge. Kirken kunne forsøke å blande seg inn i den verdslige kongemaktens domene ved at geistlige kunne holde sentrale posisjoner i den verdslige organisasjonen, som i riksrådet (Ersland og Sandvik, 1999, 118). Kongemakten kunne også forsøke å øve innflytelse over kirken, blant annet ved at både dronning Margrete og Erik av Pommern forsøkte å påvirke paven til å velge utenlandske biskoper som var lojale mot kongemakten (Ersland og Sandvik, 1999, 119). I andre halvdel av 1400-tallet fikk kirken styrket sitt grep overfor kongemakten. Blant annet fikk kirken gjennomslag for at det bare skulle være norske biskoper i erkebispedømmet Nidaros og kirken fikk utvidet domsmakt (Ersland og Sandvik, 1999, 118-119). Alt i alt framsto kirken i senmiddelalderen som en sterk organisasjon, med stor uavhengighet av den verdslige kongemakten. Kirken var som organisasjon også mer stabil enn kongemaktens apparat i senmiddelalderen (Ersland og Sandvik, 1999, 118). I en tid med økonomisk krise ble ikke kirken like hardt rammet som kongemakten, og dermed sto kirken også sterkere politisk (Moseng et al., 2007, 303). I senmiddelalderen sto også kirken sterkere på lokalt nivå enn kongemakten, fordi kongemakten i unionstiden ble mer sentralisert (Ersland og Sandvik, 1999, 135). Erkebiskopen ble dermed stående som representant for det norske området i unionstiden (Ersland og Sandvik, 1999, 138), og den norrøne erkebiskopen skal ha hatt en spesielt sterk posisjon, sammenlignet med andre nordiske erkebiskoper (Jon Vidar Sigurdsson, 2008, 162). I resten av Europa tapte kirken i større grad tautrekkingen om makten med kongene, i tiden hvor

kirken på det norrøne området styrket sin makt (Schumacher, 1991, 58). En sterk, norrøn kirke kan ha ønsket å vise sin styrke i en Mariaskikkelse med stor makt, og som ikke var underdanig og ydmyk. En annen, men i sammenhengen relevant, grunn til at Maria i resten av Europa var mer ydmyk kan ha vært at Maria der muligens ikke ble brukt som symbol for kirken i denne maktkonflikten mellom kirke og konge.

Både kongemakten og kirken hentet sin legitimitet fra Gud. I middelalderen mente man at Kristus skal ha forent to herskerroller, han var både prest og konge samtidig, men ingen andre enn Kristus kunne forene begge rollene. Derfor var Kristi herredømme fordelt på to instanser på jorden, den verdslige og den geistlige. Det at begge instanser kunne hente sin legitimitet fra Gud gjorde at det flere ganger i historien ble tautrekking om hvor grensene gikk for kirken og kongen med basis i teologi (Rasmussen og Thomassen, 2002, 144). Kristus gikk etterhvert fra å være et maktsymbol for kongen, til å bli et maktsymbol for geistligheten (Rasmussen og Thomassen, 2002, 143). Den samme politiske bruken av kirken kan ha vært enda sterkere for Maria, fordi hun kunne bli brukt som et symbol på kirken. Ifølge lærdomsteksten *Konungs skuggsjó* skulle kongen bare være ydmyk overfor Gud (Bagge, 2001, 138), så hvis kirken var den som var nærmest Gud var det ikke behov for kirken å være ydmyk og underdanig overfor andre, for eksempel kongemakten. Den lite ydmyke Maria i norrøn sammenheng kan være et ledd i å illustrere dette forholdet. Kirken kan muligens rett og slett ikke ha hatt interesse av å vise Maria som ydmyk og underdanig.

5 AVSLUTNING

I denne avhandlingen har epiteter og adjektiv blitt samlet inn og analysert med mål om se hvilke trosforestillinger om Maria som blir framstilt i dem. Hovedproblemstillingen har vært: Hvilke trosforestillinger om Jomfru Maria kommer til uttrykk i de norrøne epitetene og adjektivene som blir brukt om henne i perioden 1200-1550? For å svare på dette har alt materialet blitt undersøkt samlet, for å se hvilket helhetlige bilde som danner seg av den norrøne Maria. Med bakgrunn i analyse av hele materialet samlet har Mariaepitetene og adjektivene blitt delt inn i fire kategorier. To av kategoriene er epiteter og adjektiv som forteller om henholdsvis de menneskelige og de guddommelige sidene av Maria. De to andre kategoriene består av epiteter og adjektiv som forteller om Marias relasjon til Gud og om Marias relasjon til menneskeheten. Denne inndelingen har vist de viktigste trosforestillingene knyttet til Maria som kommer til uttrykk i epitetene og adjektivene knyttet til dem er at den norrøne Maria først og fremst er guddommelig, og mest av alt er hun den hellige herskerinnen og den syndfrie jomfruen. En annen svært viktig side ved den norrøne Maria er hennes relasjon til Gud, og aller viktigst er hennes rolle som Guds mor. Den tredje viktigste siden ved den norrøne Maria er hennes relasjon til menneskene, og trosforestillinger om Maria som menneskers hjelper og mor er helt sentralt for dette. Maria som en hjelper av menneskene er faktisk nesten like viktig i den norrøne Mariakulten som Maria som jomfru. Dette tyder på at trosforestillinger om den norrøne Maria som en nær og omsorgsfull hjelper av menneskene har vært sentralt. Den minst viktige siden ved den norrøne Maria er hennes menneskelige trekk. Allikevel framstår den menneskelige Maria som det store forbildet, for hun er den beste kvinnen og den største moren.

Et underspørsmål i denne avhandlingen har vært: Er det noen endring i tidsrommet 1300-1550, og i så fall hvorfor? For å svare på dette har de fire store epitetkategoriene blitt undersøkt i hver 50-årsperiode fra 1300-1550. Det samme har også blitt gjort for de viktigste epitettypene og adjektivtypene. Resultatet er blant annet at Maria gikk fra å ha noen få dominerende epitettyper i høymiddelalderen, til å få en større og større variasjon i epitettyper gjennom senmiddelalderen. Dette viser at det ble en større variasjon i trosforestillinger knyttet til Maria i senmiddelalderen, enn det var i høymiddelalderen. Mariaskikkelsen ble altså stadig mer religiøst utbrodert utover i senmiddelalderen. Dette fikk også utslag i en tendens til å ta i bruk mer kompliserte og utbroderende kombinasjoner av epiteter, og av epiteter og adjektiv. I senmiddelalderen kunne

for eksempel Maria bli omtalt som *blezat himinríkis dróttning jungfrú Sankta María og heilag María móðir várs herra Jesu Kristz móðir miskunnar*. Dette skjer i flere typer Marialitteratur, som i mirakler, vitaet og skaldedikt. Dette er en del av en større religiøs tendens til mer følelsesmessig inderlighet i senmiddelalderen, og et større fokus på individets forhold til tro og moral. De trosforestillingerne som var dominerende i høymiddelalderen er at Maria først og fremst var guddommelig, hun var en hellig og opphøyd herskerinne, og hun var Guds mor. Gjennom senmiddelalderen kommer Marias menneskelige sider mer fram, samt hennes relasjon til menneskene. Dette skjer på bekostning av de guddommelige sidene ved Maria. Hun blir mer jomfru, mor og hjelper, i tillegg til at Marias rolle som Guds mor fortsetter å være like viktig gjennom senmiddelalderen. Maria som en mer menneskelig, nær og omsorgsfull skikkelse kan ha bakgrunn i en større frykt for helvete og dommedag i senmiddelalderen, på grunn av de mange ødeleggende pestene som rammet hele Europa, inkludert det norrøne området.

Det andre underspørsmålet i denne avhandlingen har vært: Hvordan framstår den norrøne Maria i tidsrommet 1300-1550 sammenlignet med den europeiske Maria? Den dreining i Mariaskikkelsen som foregikk på Island og Norge fra høymiddelalderen og utover senmiddelalderen følger i hovedtrekkene de tendensene man ser i den europeiske Mariakulten. Blant annet skjer Marias endring fra å være en opphøyd herskerinne, til å bli en mer menneskelig og omsorgsfull skikkelse samtidig i den norrøne kulturen som i resten av Europa. Tendensen til en større følelsesmessige intensiteten i Mariakulten, med mer utbrodering og dypdykk i Mariaskikkelse foregår også både i den norrøne Mariakulten, og i Mariakulten i resten av Europa. På et punkt skiller imidlertid den norrøne Maria seg fra den europeiske. For mens Maria i resten av Europa i økende grad blir beskrevet som ydmyk i senmiddelalderen, blir Maria nesten aldri beskrevet som ydmyk i form av epiteter eller adjektiver knyttet til disse epitetene. Den forklaringen som virker mest plausibel er at Maria i senmiddelalderen ble brukt av kirken i Norge og på Island som symbol på kirken i deres maktkamp med kongemakten. Dermed kan en Maria som ikke var ydmyk og underdanig muligens reflektere en kirke som heller ikke ville være underdanig andre makter her på jorden.

Funnene i denne avhandlingen er dermed i store trekk i samsvar med tidligere forskning som spesifikt har tatt for seg den norrøne Maria. Paasche (1914) ser den samme inderligheten og nærheten i framstillingen av Maria i norrøn middelalderlitteratur, og Hatlebrekke (2005) konkluderer med det samme i sin avhandling om den nordiske Maria. Hatlebrekke ser også en stadig større interesse i Maria utover middelalderen. Når det kommer til sammenfall mellom

den norrøne og den europeiske Mariakulten er Paasche på linje med Johansen (2006) i sin avhandling om Mariamotiver på norske alterfrontaler og med Widding (1996) i sin gjennomgang av norrøne Mariamirakler. De er alle enige om at den norrøne Maria følger de europeiske tendensene tett, slik også denne avhandling i hovedsak konkluderer med. Både Wrightson (2001) og Fairise (2014) konkluderer det med at selv om den norrøne Marialitteraturen ligger nært opptil den europeiske, er det likevel også unike norrøne bidrag. Denne avhandlingen har også vist at den norrøne Maria ikke samsvarer med den europeiske Maria i et og alt, for den norrøne Maria blir ikke spesielt ydmyk i senmiddelalderen, slik den europeiske blir. Den norrøne Maria har dermed også et eget særpreg, sammenlignet med den europeiske Maria.

Denne avhandlingens funn viser Marias store betydning i den norrøne middelalderen. Hun var Guds mor, hele verdens herskerinne, en hellig jomfru og menneskenes mor og viktigste hjelper. Funnene tyder også på en norrøn religiøs kultur med tette bånd til resten av Europa, men som også har sitt eget særpreg. Den norrøne religiøse kulturen var slett ikke tradisjonell og stivnet, men dynamisk og levende gjennom hele middelalderen.

Litteraturliste

Primærkilder

- Abbedens råd (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 70-71, 786-788 og 788-789.
- Abbed Hugo og Djævelen (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 180-193, 473-483 og 1147-1151.
- *Agathu saga meyjar* (1877): Unger, C. R. (1877) *Heilagra manna søgur – Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder / efter gamle haandskrifter – Del I*. Christiania, B. M. Bentzen, s. 1-14.
- *Agnesar saga meyjar* (1877): Unger, C. R. (1877) *Heilagra manna søgur – Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder / efter gamle haandskrifter – Del I*. Christiania, B. M. Bentzen, s. 15-22.
- *Brúðkaupvísur* (2007): Valgerður Erna Þorvaldsdóttir (2007) *Brúðkaupvísur. I: Clunies Ross, M. red. Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Poetry on Christian Subjects*, Brepols, Turnhout, s. 527-553.
- Den berusede Munk (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 115-117 og 842-844.
- Den falne Abbedisse frelses (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 121-126 og 900-904.
- Den intrigante Munk Leuricus frelses (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 111-113 og 802-805.

- Den omvendte Synder (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 99-101 og 758-761.
- Det myrdede barn (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 421-438, 1104-1112 og 1112-1126.
- *Drápa af Móriugrát* (2007): Gade, K. E. (2007) *Drápa af Móriugrát*. I: Clunies Ross, M. red. *Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Poetry on Christian Subjects*, Brepols, Turnhout, s. 758-795.
- Forbønnen (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 82-85, 860-862 og 1062-1064.
- Gammelislandsk homiliebok (1977): de Leeuw van Weenen. A. (1977) *The manuscript Sthm. Perg. 15 4°: a diplomatic edition and introduction*. Utrecht, Rijksuniversiteit te Utrecht.
- Gammelnorsk homiliebok (1966): Indrebø, G. (1966) *Gamal norsk homiliebok : Cod. AM. 619 4°*. Oslo, Universitetsforlaget.
- *Gyðingvísur* (2007): Attwood, K. (2007) *Gyðingvísur*. I: Clunies Ross, M. red. *Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Poetry on Christian Subjects*, Brepols, Turnhout, s. 515-526.
- Jarlsdatterens Drøm (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 69-70 og 1060-1062.
- Jomfru Maria trøster den Døende (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 132 og 1072-1073.
- Klerken forskyder sin Fæstemø (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 118-120 og 770-775.

- Klerken Stephanus' Skipbrudd, (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 94-97 og 1067-1070.
- *Lilja* (2007): Chase, M. (2007) *Lilja*. I: Clunies Ross, M. red. *Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Poetry on Christian Subjects*, Brepols, Turnhout, s. 554-677.
- *Lucie saga* (1877): Unger, C. R. (1877) *Heilagra manna søgur – Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder / efter gamle haandskrifter – Del I*. Christiania, B. M. Bentzen, s. 433-436.
- *Máriúdrápa* (2007): Attwood, K. (2007) *Máriúdrápa*. I: Clunies Ross, M. red. *Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Poetry on Christian Subjects*, Brepols, Turnhout, s. 476-514.
- *Mariú saga* (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 1-62 og 332-401.
- *Máriúvísur I* (2007): Gade, K. E. (2007) *Máriúvísur I*. I: Clunies Ross, M. red. *Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Poetry on Christian Subjects*, Brepols, Turnhout, s. 678-700.
- *Máriúvísur II* (2007): Gade, K. E. (2007) *Máriúvísur II*. I: Clunies Ross, M. red. *Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Poetry on Christian Subjects*, Brepols, Turnhout, s. 701-717.
- *Máriúvísur III* (2007): Gade, K. E. (2007) *Máriúvísur III*. I: Clunies Ross, M. red. *Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Poetry on Christian Subjects*, Brepols, Turnhout, s. 718-738.
- Messeklædet, hvorpaa rødvin spilledes (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 128-129, 871-872 og 872.

- Nonnen Eulalia (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 108 og 911-912.
- Norges innskrifter med de yngre runer (1941-): Olsen, M. red. (1941-) *Norges innskrifter med de yngre runer*. Oslo, Norsk historisk kjeldeskrift-institutt.
- Pigen Musas Drøm (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 131 og 910-911.
- Ridderen beskyttes mod sine Fiender (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 117-118.
- Theophilus (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 65-69, 402-421, 1080-1090 og 1090-1104.
- *Vitnivísur af Mária* (2007): Gade, K. E. (2007e) *Vitnivísur af Mária*. I: Clunies Ross, M. red. *Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Poetry on Christian Subjects*, Brepols, Turnhout, s. 738-757.
- Vor Frue indtager den Kvindes Plads, som af sin mand var solgt til Djævelen (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 282-291, 291-297, 577-578 og 1185-1187.
- Vor Frues Kaabe (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 71-72, 987-988 og 989-990.
- Vor Frue lærer en Klerk sin Natsang (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 80-81, 769-770 og 770.
- Vor Frue lærer Kjeldermesteren sine fem hilsener (1871): Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie, s. 230-243, 572-577, 243-249 og 1180-1185.

Sekundærlitteratur

- von Achen, H. (1996) *Norske frontaler fra middelalderen i Bergen museum – Norwegian Medieval altar frontals in Bergen Museum*. Bergen, Universitetet i Bergen, Bergen museum.
- Andersen, P. T. (2001) *Norsk litteraturhistorie*. 4. utg. Oslo, Universitetsforlaget.
- Attwood, K. (2005) Christian Poetry. I: McTurk, R. red. *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Malden, Blackwell Publishing, s. 43-63.
- Attwood, K. (2007) Máíudrápa. I: Clunies Ross, M. red. *Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Poetry on Christian Subjects*, Brepols, Turnhout, s. 476-514.
- Bagge, S. (2001) *Da boken kom til Norge*, Eriksen, T. B. og Sørensen, Ø. red., *Norsk idéhistorie*, bind 1, Oslo, Aschehoug.
- Berg, K. M. (2010) Homilieboka – for hvem og til hva? I: Haugen, O. E. og Ommundsen, Å. red. *Vår eldste bok – Skrift, miljø og biletebruk i den norske homilieboka*, Oslo, Novus forlag, s. 35-76.
- Biedermann, H. (1992) *Symbolleksikon*. Oslo, J. W. Cappelens Forlag.
- Bliksrud, K. (1996) De enkelte billedsekvenser – Lidelseshistorien. I: Fuglesang, S. H. red., *Middelalderens bilder – Utsmykningen av koret i Ål stavkirke*, Oslo, J. W. Cappelens Forlag.
- Clayton, M. (1990) *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Clunies Ross, M. red. (2007a) *Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Poetry on Christian Subjects*. Brepols, Turnhout.
- Clunies Ross, M. (2007b) Introduction. I: Clunies Ross, M. red. *Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Poetry on Christian Subjects – Part 1: The Twelfth and Thirteenth Centuries*. Brepols, Turnhout, s. xli-lxix.

- Cormack, M. (2000) Sagas of saints. I: Clunies Ross, M. red. *Old Icelandic Literature and Society*. Cambridge, Cambridge University Press, s. 302-325.
- Cormack, M. (2005) Christian Biography. I: McTurk, R. red. *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Malden, Blackwell Publishing, s. 27-42.
- Elstad, H. og Halse P. (2002) *Illustrert norsk kristendomshistorie*. Bergen, Fagbokforlaget.
- Ersland, G. A. og Sandvik, H. (1999) *Norsk historie 1300-1625 – Eit rike tek form*. Oslo, Det Norske Samlaget.
- Fairise, C. R. (2014) Relating Mary's life in Medieval Iceland: *Maríu Saga* – Similarities and differences with the continental *Lives of the Virgin*. *Arkiv för nordisk filologi*, 129, s. 165-196.
- Fritzner, J. (1973) *Ordbog over Det gamle norske Sprog*. Bind 1-4, 4. utg. Oslo, Universitetsforlaget.
- Gadamer, H-G. (2010) *Sannhet og metode – Grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk*. Oslo, Pax Forlag A/S.
- Gade, K. E. (2007) Introduction – *Drápa af Móriugrát*. I: Clunies Ross, M. red. *Scaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages: Poetry on Christian Subjects*, Brepols, Turnhout, s. 758-795.
- Gammelgaard, K. (2008) *Språket*. I: Asdal, K. m.fl. red. *Tekst og historie – Å lese tekster historisk*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Gilhus, I. S. og Mikaelsson, L. (2001) *Nytt blikk på religion – Studiet av religion i dag*. Oslo, Pax Forlag.
- Green, G. (2010) Hermeneutics. I: Hinnels, J. R. red. *The Routledge Companion to the study of Religion*. London og New York, Routledge, s. 411-425.
- Gustavson, H. (1994) Latin and Runes in Scandinavian Runic Inscriptions. I: Düwel, K. red. *Runische Schriftkultur in kontinentalskandinavischer und - angelsächsischer Wechselbeziehung*, bind 10. Berlin, Walter de Gruyter, s. 313-327.
- Hatlebrekke, K. (2005) *Maria i nordisk middelalder – kontinuitet og brudd*. Akademisk avhandling, Det teologiske menighetsfakultet.

- Haugen, O. E. (2013a) Innleiing. I: Haugen, O. E. red. *Handbok i norrøn filologi*. Bergen, Fagbokforlaget, s. 15-26.
- Haugen, O. E. (2013b) Tekstkritikk og tekstfilologi. I: Haugen, O. E. red. *Handbok i norrøn filologi*. Bergen, Fagbokforlaget, s. 76-126.
- Haugen, O. E. og Ommundsen, Å. (2010) Nye blikk på homilieboka. I: Haugen, O. E. og Ommundsen, Å. red. *Vår eldste bok – Skrift, miljø og biletbuk i den norske homilieboka*, Oslo, Novus forlag, s. 9-33.
- Heggstad, L., Hødnebø, F., Simensen E., Hægstad M. og Torp, A. (2008) *Norrøn ordbok*. 5.utgave, Oslo, Det norske samlaget.
- Härdelin, A. (2005) *Världen som yta och fönster – Spiritualitet i medeltidens Sverige*. Stockholm, Sällskapet Runica et Mediævalia.
- Janss, C. og Refsum C. (2010) *Lyrikkens liv – Innføring i diktlesning*. 2. utgave, Oslo, Universitetsforlaget.
- Johansen, A. C. (2006) *Tekst og bilde : en undersøkelse av forholdet mellom skriftlige kilder om jomfru Maria og Mariamirakelfremstillinger på norske alterfrontaler*. Akademisk avhandling, Universitetet i Oslo.
- Jon Vidar Sigurdsson (2008) *Det norrøne samfunnet – Vikingen, kongen, erkebiskopen og bonden*. Oslo, Pax Forlag.
- Kjesrud, K. (under publisering) «Conceptions of the Virgin Mary in Medieval Western Scandinavia».
- KLNLM, bind 6: Hødnebø, F. red. (1966) *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder: fra vikingtid til reformasjonstid*. Bind 6, Hødnebø, F. red. Oslo, Gyldendal norsk forlag.
- KLNLM, bind 8: Hødnebø, F. red. (1966) *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder: fra vikingtid til reformasjonstid*. Bind 8, Hødnebø, F. red. Oslo, Gyldendal norsk forlag.
- KLNLM, bind 11: Hødnebø, F. red. (1966) *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder: fra vikingtid til reformasjonstid*. Bind 11, Oslo, Gyldendal norsk forlag.

- Knirk, J. (1998) Runic Inscriptions Containing Latin in Norway. I: Düwel, K. red. *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung*, bind 15. Berlin, Walter de Gruyter, s. 476-507.
- Kvalsvik, B. (1990) Hermeneutikk og teksttolking. I: Haugen, O. E. & Thomassen, E. red. *Den filologiske vitenskap*. Oslo, Solum forlag, s. 65-127.
- Kålund, K. (1889-1894) med Kommissionen for Det Arnamagnæanske Legat, *Katalog over den Arnamagnæanske Håndskriftsamling*, bind I-III, København, Gyldendalske Boghandel.
- Lind, E. H. (1920-1921) *Norsk-isländska personbinamn från medeltiden*. Uppsala, Almqvist & Wiksell.
- *Medieval Scandinavia*: Pulsiano, P. og Wolf. K. red. (1993) *Medieval Scandinavia – An Encyclopedia*. New York, Garland Publishing.
- Miles, L. S. (2014) The Origins and Development of the Virgin Mary's Book at the Annunciation. *Speculum*, 89 (3), s. 632-669.
- Moseng, O. G., Opsahl, E., Pettersen, G. I. og Sandmo, E. (2007) *Norsk historie I – 750-1537*. 2. utg. Oslo, Universitetsforlaget.
- Mundal, E. (1995) Helgenkult og norske helgenar. *Collegium Medievale*, 1995 (2), s. 105-129.
- Mundal, E. (2013) Sagalitteraturen. I: Haugen, O. E. red. *Handbok i norrøn filologi*. Bergen, Fagbokforlaget, s. 418-462.
- Nedreliid, G. (2009) Personar og tilnamn i *Sverresoga* – Nokre diskutabile punkt. *Á austrvega: saga and East Scandinavia : preprint papers of The 14th International Saga Conference, Uppsala, 9th-15th August 2009*, (14), s. 712-720.
- Ordbog over det norrøne prosasprog, *Håndskriftregister* [Internett], Københavns universitet. Tilgjengelig fra: <http://dataonp.ad.sc.ku.dk/mscoll_d.html> [Lest 25. januar 2014].
- Paasche, F. (1914) *Kristendom og kvad*. Kristiania, Aschehoug.
- Paasche, F. (1924) *Norges og Islands litteratur: indtil utgangen av middelalderen*. Oslo, Aschehoug.
- Paasche, F. (1948) *Hedenskap og kristendom*. Oslo, Aschehoug.

- Rasmussen, T. og Thomassen, E. (2002) *Kristendommen – en historisk innføring*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Rubin, M. (2009) *Mother of God – A History of the Virgin Mary*. London, Allen Lane, The Penguin Group.
- Salvesen, A. og Gunnes, E. overs. (1971) *Gammelnorsk homiliebok*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Schumacher, J. (1991) Middelalderen. I: Oftestad, B. T., Rasmussen, T. og Schumacher, J. *Norsk kirkehistorie*. Oslo. Universitetsforlaget, s 13-80.
- Seim, K. F. (2013) Runologi. I: Haugen, O. E. red. *Handbok i norrøn filologi*. Bergen, Fagbokforlaget, s. 128-193.
- Spurkland, T. (2005) *I begynnelsen var futhark – Norske runer og runeinnskrifter*. 2. utg. Oslo, Landslaget for norskundervisning og J. W. Cappelens forlag.
- Steinsland, G. (2005) *Norrøn religion – myter, riter, samfunn*. Oslo, Pax Forlag A/S.
- Steinsland, G. (2012) *Mytene som skapte Norge – Myter og makt fra vikingtid til middelalder*. Oslo, Pax Forlag A/S.
- Svanhildur Óskarsdóttir (2005) Prose of Christian Instruction. I: McTurk, R. red. *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Malden, Blackwell Publishing, s. 338-353.
- Sveen, A. (2005a) Semantikk. I: Kristoffersen, K. E., Simonsen, H. G., Sveen, A. red. *Språk – En grunnbok*. Oslo, Universitetsforlaget, s. 64-94.
- Sveen, A. (2005b) Pragmatikk. I: Kristoffersen, K. E., Simonsen, H. G., Sveen, A. red. *Språk – En grunnbok*. Oslo, Universitetsforlaget, s. 95-120.
- Tveito, O. (2002) *Kvite-Krist – En analyse av Gudsbildet i eldre norrøn skaldediktning*. Oslo, Senter for studier i vikingtid og nordisk middelalder, Universitetet i Oslo.
- Þórir Óskarsson (2005) Rhetoric and Style. I: McTurk, R. red. *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Malden, Blackwell Publishing, s. 354-371.
- Unger, C. R. (1871) *Mariu Saga – Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn / efter gamle haandskrifter*. Christiania, Brögger & Christie.
- Warner, M. (1990) *Alone of all her sex – The myth and cult of the Virgin Mary*. London, Pan Books.

- Wendt. B. (2006) En text är en text är en text? *Arkiv för nordisk filologi*, 121, s. 253-274.
- Widding, O. (1996) Norrøne Marialegender på europæisk baggrund. *Bibliotheca Arnemagnæana*, vol. XL, s. 1-128.
- Wolffe, J. (2010) Religious history. I: Hinnels, J. R. red. *The Routledge Companion to the study of Religion*. London og New York, Routledge, s. 56-72.
- Wrightson, K. (2001) *Fourteenth-Century Icelandic Verse on the Virgin – Drápa af Maríugrát, Vitnivísur af Maríu, Maríuvísur I-III*, London, Viking Society for Northern Research – University College London.